

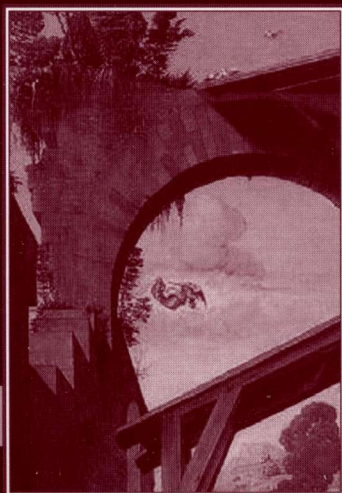


**Pedro Martínez
de Osma**

Comentario a la Ética de Aristóteles

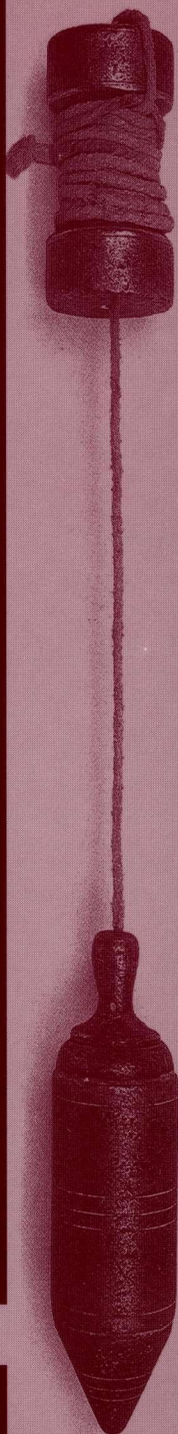
(1496)

**Introducción y selección de
textos de Ana Cebeira**



18

**SERIE DE
PENSAMIENTO ESPAÑOL**





PEDRO MARTÍNEZ DE OSMÁ

PETRI OSMENSIS
IN LIBROS ARISTOTELIS
COMMENTARII

INTRODUCCIÓN Y SELECCIÓN DE TEXTOS
ANA CEBEIRA

Serie de Pensamiento Español
Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Idoya Zorroza
SECRETARIA

ISSN 1577-1296
Depósito Legal: NA 892-2002
Pamplona

Nº 18: Pedro Martínez de Osma, *Petri Osmensis In Libros
Ethicorum Aristotelis Commentarii*. Introducción y selección
de textos de Ana Cebeira
2002

Imagen de portada: A. Dürero, *The Paumgartner Altarpiece*, Detalle,
c. 1498-1504, Alte Pinakothek, Munich.

© Ana Cebeira

Redacción, administración y petición de ejemplares:

ANUARIO FILOSOFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: izarroza@unav.es
Tel.: 948 42 56 00
Fax.: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

EUROGRAF NAVARRA. S.L. Pol. Industrial. C/O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



A mi padre
In memoriam





ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Ana Cebeira

I. El humanismo renacentista y la renovación metodológica en el estudio general salmantino del cuatrocientos	7
1. La Universidad de Salamanca	12
2. Las Facultades de Teología	15
3. Las Escuelas	18
II. Pedro de Osma: su personalidad y su magisterio.....	21
1. El proceso contra Pedro Martínez de Osma.....	24
2. Retracción de Osma.....	28
3. Reacción de la Universidad de Salamanca ante el proceso contra Osma	30
4. Cuestiones que deja resueltas su testamento.....	33
5. Su aportación al método teológico	37
6. Osma y la imprenta.....	40
III. Obras de Pedro Martínez de Osma	43
1. Sermones	44
2. <i>Repetitio</i> o <i>Relectio</i>	44
3. Obras teológicas.....	46
4. Otras obras	51
IV. <i>Commentaria in Ethicorum Libros Aristotelis</i>	54
1. Libro primero: Sobre la felicidad	58
2. Libro segundo: Naturaleza de la virtud ética	60
3. Libro tercero: Acciones voluntarias e involuntarias.....	61
4. Libro cuarto: Examen de las virtudes éticas	63
5. Libro quinto: Sobre la justicia e injusticia	66



6. Libro sexto: Examen de las virtudes intelectivas	70
7. Libro séptimo: Continencia e incontinencia	73
8. Libro octavo: Sobre la amistad.....	75
9. Libro noveno: Las propiedades de la amistad	78
10. Libro décimo: Naturaleza del placer y de la felicidad ...	79

SELECCIÓN DE TEXTOS

COMMENTARIA IN ETHICORUM LIBROS ARISTOTELIS

Pedro Martínez de Osma

Libro primero: Sobre la felicidad.....	87
Libro segundo: Naturaleza de la virtud ética.....	105
Libro tercero: Acciones voluntarias e involuntarias.....	127
Libro cuarto: Examen de las virtudes éticas.....	136
Libro quinto: Sobre la justicia e injusticia.....	139
Libro sexto: Examen de las virtudes intelectivas	151
Libro séptimo: Continencia e incontinencia.....	159
Libro octavo: Sobre la amistad	161
Libro noveno: Las propiedades de la amistad	165
Libro décimo: Naturaleza del placer y de la amistad	168



INTRODUCCIÓN

I. EL HUMANISMO RENACENTISTA Y LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA EN EL ESTUDIO GENERAL SALMANTINO DEL CUATROCIENTOS.

En el siglo XV se van a producir una serie de cambios socio-culturales que provocan la transición de la época medieval al Renacimiento. Castilla no permanece ajena a tales mutaciones en el horizonte social, político, económico y cultural y experimenta la construcción de nuevas líneas de investigación que se adaptan a las nuevas necesidades. Es el momento en el que se elaboraron las bases ideológicas con las que se da el paso al pensamiento humanista¹.

El reinado de Enrique IV se desarrollaba en condiciones difíciles: la crisis demográfica sufrida durante el siglo anterior debido a la peste negra, la crisis económica con la subida de precios, la carestía de los alimentos y las malas cosechas acarrearón no pocos conflictos entre los campesinos, que reaccionan ante la presión señorial cada vez mayor y los señores, propietarios de la tierra, que intentan seguir conservando sus privilegios².

Por otro lado se aprecia una consolidación y fortalecimiento de las instituciones y órganos al servicio de la monarquía a la vez que

¹ Vid., J. Riesco Terrero, "La metafísica en España (siglos XII-XV)", en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* (cit. RHCEE), Salamanca, 1972 (4), p. 203.

² Vid., J. Valdeón Baroque, *Los conflictos sociales en el reinado de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1983, p. 140 y pp. 161 y ss.

se ve una cristalización del dominio señorial, entre otras causas, por los beneficios y privilegios que el rey otorga a sus partidarios³. En Castilla, la base de la organización social y del sistema económico era la economía rural pero, en esta época, empieza a florecer, de forma simultánea, una economía urbana debido al uso de la moneda lo que provoca una transformación del mundo rural. Para frenar ese avance progresivo y ese creciente poder señorial y defender el patrimonio regio, en 1451 se pide al rey de Castilla, Don Juan II, en las Cortes de Valladolid, la constitución de Hermandades que se convertirán en un importante instrumento de lucha contra la clase nobiliaria a favor de los intereses del pueblo⁴. En la segunda mitad del siglo XV se observa la aparición de un sentimiento anti-semita en las ciudades donde convivían judíos y cristianos derivado, principalmente, de la delicada coyuntura económica y política que atravesaba España⁵.

En este fluir social debemos hacer una obligada referencia al clero, puesto que el autor que va a constituir especial objeto de atención pertenecía a este estamento. El clero contaba con privilegios y beneficios semejantes a los de la clase nobiliaria, incluso algunos Obispos, en el siglo XIV, actuaron como grandes señores, poseían grandes propiedades y extensiones, lo cual les otorgaba una fuerte posición económica y gran poder sobre el pueblo. También adquirieron una gran influencia política dentro de la administración regia ocupando, por su formación, importantes puestos en ella y dejaron su sello en el ambiente cultural, especialmente en las Universidades⁶. Se reacciona frente a la cultura precedente y se

³ Cfr. J. Valdeón Baroque, *op. cit.*, pp. 31-32 y pp. 149 y ss.

⁴ Cfr. J. Valdeón Baroque, *op. cit.*, pp. 166 y ss.

⁵ Los judíos eran los agentes de la economía monetaria del país y tenían un gran poder económico, desempeñando importantes cargos en el mundo político y económico de la ciudad, lo que produjo, agravado por el periodo de crisis económica, enfrentamientos, en principio sólo ideológicos que, después, derivaron en verdaderos conflictos sociales (cfr. J. Valdeón Baroque, *op. cit.*, pp. 34-35).

⁶ J. L. Martín Martín, *El patrimonio de la catedral de Salamanca. Un estudio de la ciudad y el campo salmantino en la baja Edad Media*, Salamanca, 1985, p. 134.

observa una superación de los métodos de la Escolástica Medieval dejando paso a la renovación teológica donde se va en busca de pruebas para las verdades cristianas. España reúne condiciones que favorecen esta renovación de la vida intelectual. Los teólogos no van a ocuparse tan sólo de arduas cuestiones religiosas sino que cada vez se sienten más preocupados por los problemas sociales y políticos de su época. Es ésta una generación a caballo entre la Edad Media y el Renacimiento⁷. En este periodo coinciden dos tipos de teología distintas, una de carácter racional, escolar y científico y otra de dirección más espiritual y práctica, preocupada por la vida interior y la salvación personal⁸. Los protagonistas de esta segunda corriente espiritualista son los franciscanos de la reforma quienes preceden a los humanistas en su desprecio a la teología verbosista y su preocupación por la necesidad de volver a las fuentes. Pretenden centrar su vida en relación a Dios como fin último y aplican a los problemas de la persona humana, de la comunidad o de la razón, la iluminación de la fe. Es una reforma que se concretizó, sobre todo, en la renovación de los estudios de la Biblia, en los métodos utilizados y en la profundización de la vida espiritual. Aceptan la tradición de los Santos Padres, teólogos y Concilios, depuran los textos volviendo al estudio de las fuentes de un modo crítico sin olvidar el ambiente histórico, pero sin una aceptación incondicional e intemporal del texto. Es un retorno a las fuentes de la ciencia divina y de la revelación depurada en sus textos originales.

Los teólogos apoyan la reforma de la estructura teológica medieval y reaccionando contra el procedimiento y espíritu propiamente escolástico pretenden llegar a una teología más viva y práctica, con una terminología menos abstracta y un lenguaje sin abuso de tecnicismos⁹. Apoyan esta renovación teológica combatiendo

⁷ Cfr. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, tomo I, BAC, Madrid, 1976, pp. 231-233.

⁸ Cfr. M. Andrés Martín, "La enseñanza de la teología en la Universidad Española hasta el Concilio de Trento", *RHCEE*, 1971, p. 140.

⁹ Cfr. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, I, pp. 234-235.

únicamente los excesos de la teología escolástica y no ésta directamente. Pretenden utilizar las formas de expresión de modo claro, con un estilo más cuidado para así combatir el formalismo hueco y vacío que se daba y el abuso del verbosismo en los nominalistas.

Se fomenta el estudio de la gramática y hay una mayor preocupación lingüística, reaccionando así contra un lenguaje lleno de tecnicismos que intenta dar solución a cuestiones secundarias y sin verdadera importancia, con grandes discusiones descuidando, de este modo, los problemas fundamentales y primarios. Se critica la falta de un análisis riguroso de los razonamientos pensando que éstos deberían tener importancia por sí mismos¹⁰. Existe una atención especial a las Sagradas Escrituras volviendo a las fuentes primitivas de la revelación¹¹.

Los primeros contactos de los españoles con el Humanismo coinciden con las manifestaciones italianas en la Corte Pontificia de Avignón y los Concilios de Constanza (1414-1418), Basilea (1431-1449) y Florencia (1438-1445), a la vez que se percibe la influencia de autores como Dante, Petrarca o Boccaccio. El Humanismo español sigue fundamentalmente la orientación del Humanismo italiano. Los españoles que habían asistido a los Concilios y que, en su mayoría, se habían formado en la Universidad de Salamanca, contribuyeron a difundir el nuevo acervo cultural. Este movimiento humanista se proyecta, ya en el siglo XV, en el ambiente escolástico de teólogos juristas de línea tomista en la Universidad de Salamanca. A ella iban llegando maestros italianos que, en ocasiones, enseñaron en sus aulas. Esta realidad se incluye dentro de los nuevos cambios que implica el Renacimiento, como un episodio de carácter principalmente literario, filosófico y filoló-

¹⁰ Cfr. M. Andrés Martín, "Humanismo español y ciencias eclesiásticas (1450-1565)", *RHCEE*, 1977 (6), p. 111.

¹¹ Los escolásticos medievales consideraban los textos de forma extratemporal y absoluta intentando extraer un sentido teológico mientras que los humanistas van a proporcionar a estas fuentes un mayor sentido crítico, teniendo en cuenta el contexto histórico y sus aspectos filológicos (cfr. M. Andrés Martín, "Renovación en teología dogmática y ascética en España (1500-1530)", *Anthologica Annua*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma, 1963 (11), p. 139.

gico, cuyo interés se centra en el mundo clásico. Habrá una nueva interpretación de los valores clásicos y una reincorporación de su cultura a la nueva sociedad renacentista para elaborar unos nuevos modelos y modos de vida e ideales¹².

Hacia 1470 se vislumbran los aires renovadores en la historia de la teología y, en concreto, en la Facultad de Teología de Salamanca empiezan a surgir dudas sobre el método teológico escolástico. Algunos autores, entre los que se encontraba Pedro Martínez de Osma, intentan corregir los defectos de la teología anterior por considerarla excesivamente dialéctica y se proponen sustituirla por una exégesis fundamentalmente literal, gramatical y filológica, basada en el estudio de las lenguas originarias, retomando el valor que se daba a la autoridad interpretativa de los Santos Padres y negándose a aplicar la dialéctica a cuestiones teológicas.

La reforma del método teológico toma de base al hombre, como imagen y semejanza de Dios, dándole así una dignidad corporal. Hay un descubrimiento y ensalzamiento del hombre situándole en el centro de la especulación. El humanista orienta su pensamiento hacia una valoración de lo humano. En teología se reflexiona sobre los problemas del hombre: se le considera en una situación privilegiada, dentro de la creación, por tener una naturaleza mortal y divina¹³. La vida cristiana se concibe como un encuentro amoroso entre Dios y el alma humana, entendiéndolo como una experiencia personal y no como un dogma¹⁴. De este modo el conocimiento del hombre es más universal y profundo. Conociendo al hombre es como se puede llegar a alcanzar a Dios porque, donde se encuentra, es en el fondo del alma humana¹⁵. Habrá un conocimiento más profundo de la vida interior y virtuosa del hombre pues gracias a la

¹² Cfr. O. Di Camillo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, traducción de Manuel Llois, Valencia, 1976, p. 15.

¹³ Cfr. O. Di Camillo, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴ Cfr. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVII*, tomo II, BAC, Madrid, p. 117.

¹⁵ Cfr. M. Andrés Martín, *Historia de la iglesia en España*, tomo III, 2º, Madrid, p. 314.

virtud el hombre hace más llevaderos los problemas que encuentra en su vida. Sólo se puede llegar a alcanzar a Dios llegando al fondo del alma humana.

1. La Universidad de Salamanca.

Hasta principios del siglo XV, hacia 1420, no fue terminado el edificio destinado a ser sede de la Universidad¹⁶. Las relaciones entre el Cabildo y la Universidad fueron siempre buenas y éste ayudó a la Universidad cuando no tuvo medios económicos para seguir subsistiendo¹⁷. Durante el siglo XIV la Universidad pasó dificultades económicas por la retirada del subsidio de las tercias para la Universidad. Finalmente, el Papa Clemente V¹⁸, atendiendo a los ruegos que le hacían, volvió a conceder a la Universidad la tercera parte de las tercias eclesiásticas para su sostenimiento, aunque desde entonces procuró una mayor intervención pontificia dentro de la vida académica a través de la figura del maestrescuela¹⁹.

¹⁶ Vid. C. Real de la Riva, *La Universidad de Salamanca. Apuntes históricos*, Servicio de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980, p. 19; también F. Marcos Rodríguez, señala como fecha el 16 de Mayo de 1420 según una carta de Juan II al corregidor de Salamanca, (Cfr. *Historias y leyendas salmantinas*, Serie: Temas salmantinos, Salamanca, 2, 1987, p. 96).

¹⁷ J. L. Martín Martín, *El patrimonio de la catedral de Salamanca. Un estudio de la ciudad y el campo salmantino en la baja Edad Media*, Salamanca, 1985, p. 138; también Vid. F. Marcos Rodríguez, *Historias y leyendas salmantinas*, p. 97.

¹⁸ El 1 de octubre de 1313 el Obispo Don Pedro consigue del Papa Clemente V por la Bula *dudam oblata* que una tercera parte de las tercias de fábrica las cobrase el rey *ad beneplacitum sedis apostolicae* y el mismo Papa dispone que la Universidad nombre un administrador de las tercias quien debía dar cuenta anual a la Universidad (Cfr. F. Marcos Rodríguez, *Historias y leyendas salmantinas*, p. 97).

¹⁹ C. Real de la Riva, señala que al maestrescuela se le instituye en "juez único de escolares y profesores que quedan así eximidos de la jurisdicción ordinaria, y



En el siglo XV la Universidad de Salamanca era un organismo estructurado que gozaba de fuero en lo civil y se configuraba a través de sus propios Estatutos²⁰. Alfonso IX, desde un principio, dio protección al Estudio General Salmantino y pronto se procuró un afianzamiento en su autonomía económica, jurídica y administrativa. La Universidad salmantina gozó de un régimen jurídico independiente y autónomo, disponiendo de jueces propios para conocer de sus asuntos sin que pudiera inmiscuirse en ellos la justicia de la ciudad. También gozó de un estatuto económico propio disfrutando de privilegios tales como la exención de portazgo para los estudiantes, la liberación de cargas públicas o más facilidades en la introducción de los alimentos en la ciudad²¹.

Durante el siglo XV va adquiriendo cada vez más importancia la actuación pontificia frente al poder real, sobre todo a raíz de las Constituciones de Benedicto XIII y Martín V²², que supusieron un ordenamiento básico de la vida universitaria. Como consecuencia, existirá una mayor subordinación de la Universidad a la jurisdicción de la Iglesia, incluso una dependencia económica, pasando de

se le erige en poder moderador del Estatuto limitando la autoridad máxima del Rector" (Vid., *La Universidad de Salamanca. Apuntes históricos*, p. 18).

²⁰ No se puede afirmar el año exacto de fundación de la Universidad de Salamanca y F. Marcos Rodríguez, dirá que fue entre los años 1218 y 1223 negando que fuera en 1200 como señalan otros autores (Cfr. *Historias y leyendas salmantinas*, p. 93). Fue fundada por Alfonso IX y en un principio se sustentaba con los bienes del propio monarca; según señala M. González García, "fue creada por una decisión real y no una disposición pontificia o eclesiástica" (cfr. *Salamanca en la baja Edad Media*, Salamanca, 1982, pp. 125-128).

²¹ M. González García, *op. cit.*, pp. 130-131.

²² Las Constituciones de Benedicto XIII contienen la esencia normativa de la Universidad siendo la base sobre la cual se harán las subsiguientes reformas. Con dichas Constituciones se hará una reorganización de la Universidad de Salamanca para que pueda competir contra la influencia de la Universidad de París; y las Constituciones de Martín V son el triunfo del poder papal frente al poder regio de Juan II de Castilla, entre otras razones, por la subvención eclesial de las tercias y la autoridad suprema del Papa en materia de enseñanza durante toda la Edad Media (cfr. O. Di Camillo, *El humanismo castellano en el siglo XV*, pp. 20 y 229).

una protección regia a una pontificia²³. Esto supuso un duro golpe para la autoridad real que tuvo que someterse a dichas Constituciones²⁴ y la Universidad gozó de mayor independencia hacia el Cabildo sobre todo al disponer de aulas propias.

Resulta obligada la referencia a un poderoso foco intelectual de la vida salmantina de esta época y en el cual discurrieron algunos años de la vida de Pedro Martínez de Osma. Nos referimos al Colegio de San Bartolomé de Salamanca²⁵ en el que tuvo amplia repercusión la reforma de la teología medieval. El método escolástico está en decadencia, es un momento de crisis en las ideas e instituciones sobre las que se sostenía el medievo y, a la vez, de inseguridad y confusión por el anuncio de la llegada del Humanismo. Se observa una preocupación por la herencia aristotélica que pretende ser una superación de la recepción hecha por Santo Tomás y se intenta una renovación de lo político y del Derecho teniendo como punto de partida la teología. Hay una recepción directa del pensamiento aristotélico en lo ético y lo político promovida por Alfonso de Madrigal, el Tostado, seguida por autores como Fernando de Roa y Pedro Martínez de Osma, entre otros, aunque hasta Diego de Deza y Pedro de Costanza, Santo Tomás no se convertirá en el eje intelectual²⁶. De las puertas del Estudio salmantino saldrán grandes pensadores aunque, en ocasiones, no han gozado del debido reconocimiento, fundamentalmente porque sus trabajos fueron eclipsados por ciertos acontecimientos, como sucedió con Pedro de

²³ O. Di Camillo, *op. cit.*, p. 129.

²⁴ C. Real de la Riva, *La Universidad e Salamanca. Apuntes históricos*, p. 22.

²⁵ Los Colegios Mayores, en España, comenzaron a surgir hacia finales del siglo XIV teniendo una considerable difusión durante el siglo XV. En ellos se formaron los colegiales del Estado y la Iglesia española durante los siglos XVI y XVII. El Colegio de San Bartolomé en Salamanca fue uno de los mas prestigiosos. Su vida primitiva era la de ser una "institución que hiciera posible los estudios de alumnos pobres, pero no como mero hospedaje, sino en un ambiente escogido, que formaban colegiales seleccionados con rigor" (vid. L. de Echevarría, *Presentación de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1984, p. 102; y también M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, I, p. 211).

²⁶ Cfr. M. Andrés Martín, *op. cit.*, p. 126.

Osma. Estos filósofos parten de la filosofía aristotélica añadiéndola una perspectiva cristiana y así extraen consecuencias que van más allá de lo que propiamente exponen tales autores. Se vuelve, con esto, a los modelos clásicos y a la cultura greco-latina y hacia un estudio directo de las obras filosóficas griegas en sus fuentes. Sólo interesará la doctrina genuina para dar a conocer únicamente aquello que el autor quiso transmitir. Las miradas se vuelven a las obras aristotélicas, tales como la *Ética* y la *Política*, sin tener en cuenta la recepción escolástica y, en una línea ya humanista, utilizando como textos las traducciones de Leonardo Bruni, el Aretino²⁷. En este sentido podríamos considerar a Osma como un prehumanista debido a su fidelidad a Aristóteles.

2. Las Facultades de Teología.

En España, durante los siglos XIII y XIV, se carece de Facultades de Teología con aprobación pontificia, a excepción de la Universidad de Palencia que tuvo una vida corta y con poca influencia, entre otros motivos, por su falta de organización. Para suplir esta carencia de Facultades de Teología y resolver el problema escolar, cada diócesis lo hacía de una forma particular e independiente, aunque con pocos resultados prácticos²⁸. La teología se estudiaba en los Conventos y Escuelas Catedralicias. Desde principios del siglo XIV la enseñanza teológica se impartió en Salamanca, en los Conventos de San Esteban y San Francisco. Los Papas intentaron mantener el monopolio de estudios teológicos en la Universidad de París y así la Curia Pontificia de Aviñón se resistía a la creación de una Facultad de estudios teológicos en España, prohibiéndolos expresamente.

²⁷ Cfr. F. Elías de Tejada, "Derivaciones ético-políticas del aristotelismo del XV", *Miscelania medievalia*, Walter de Gruyter, Berlín, 1963 (2), p. 712.

²⁸ Cfr. M. Andrés Martín, "La facultad de teología en las Universidades españolas (1396-1868)", *Revista de Teología Española* (cit. *RET*), CSIC, Instituto Francisco Suárez, Madrid, 1968 (28), pp. 320-322.

La primera Facultad de Teología fundada de manera estable tuvo lugar en Salamanca hacia el año 1396 y seguirá el esquema de la Universidad de París²⁹, aunque, *de facto* fue implantada la Facultad de Teología en Salamanca aproximadamente hacia 1380³⁰.

La situación da un cambio radical con la intervención del Cardenal legado Don Pedro de Luna que pretende dar una formación auténtica a los teólogos por considerarla necesaria y, de esta forma, reacciona contra la campaña promovida por la Universidad de París contra la legitimidad de los estudios en la Facultad de Teología de Salamanca, prohibiendo a los estudiantes españoles cursar los estudios de teología en dicha Universidad³¹.

El privilegio pontificio se confirmó por Martín V en 1422 que estableció la paridad de los grados académicos de la Facultad de Teología con los de las grandes Universidades extranjeras, dándose la base para el desarrollo y la consolidación de la Facultad de Teología en el siglo siguiente³². Desde 1400 a 1550, aproxima-

²⁹ Fue concedida por Alejandro IV en la Bula *Dignum arbitramur* de 12 de Septiembre de 1255, donde se concede valor *in quacumque facultate* a los grados otorgados por la Universidad de Salamanca, excepto para las Universidades de París y Bolonia (Bulario I, pp. 322-333, y Cartulario -1218-1600-, I, Salamanca, 1970, p. 216).

³⁰ M. Andrés Martín, señala como posible fecha de fundación entre 1393 y 1396 (Cfr. "La Facultad de Teología española hasta 1575", *Anthología Annu*, Roma, 1954, p. 138 y pp. 141-143).

³¹ Por la Bula *Sincerae devotionis* de 16 de Marzo de 1416 el Papa Benedicto XIII consolidó la organización de la Facultad de Teología de Salamanca que hasta entonces carecía de validez oficial. Lo hizo mediante la creación de cuatro cátedras de teología dogmática, dos de ellas vinculadas a la Universidad que se denominaron según las horas canónicas, Prima y Vísperas, y en ambas se leerá al Maestro de las Sentencias, y dos vinculadas a los Conventos de San Esteban y San Francisco, que hasta 1504 no se trasladarán a la Universidad y se llamarán de Santo Tomás y Escoto respectivamente (cfr. M. Andrés Martín, *op. cit.*, pp. 147-148).

³² El movimiento teológico en España es tardío con respecto al europeo, por lo que, en principio, las facultades de teología no tienen mucho prestigio. La Universidad de Salamanca fue mas jurídica que teológica; las dos Universidades Pontificias Medievales fueron París, de teología, y Bolonia, de Derecho, (cfr. M.

mente, se dará el florecimiento y posterior apogeo de la Facultad de Teología³³, contribuyendo, de forma especial, los titulares de las cátedras de Prima y de Exégesis Bíblica que aportarían soluciones propias a los grandes problemas prácticos y doctrinales que se plantean. Excepto Pedro Martínez de Osma todos los profesores de la Cátedra de Prima de teología durante el siglo XV fueron religiosos del Convento de San Esteban. Con la creación de las Facultades de Teología, considerada ésta como la reina de los saberes, mejoraría el desarrollo de la Escolástica e incrementaría la formación del clero. Se pretendía una ampliación del cristianismo y la enseñanza estará condicionada por una concepción cristiana del mundo y del hombre. La participación de los dominicos en la cultura teológica española fue importante y se manifiesta tanto en el número de profesores que adquirieron fama como en el número de fundaciones universitarias que crearon en España y fuera de ella instaurando la ciencia teológica en las Universidades del Nuevo Mundo³⁴. Los franciscanos y dominicos del Convento de San Esteban que residen en Salamanca, tienen un papel decisivo en la renovación de la Facultad de teología, sin olvidar el papel clave que jugó el Papa Luna en la adquisición del prestigio internacional de la Universidad de Salamanca y su Facultad de Teología.

Tanto la Facultad de Teología de Salamanca como la de Alcalá, en el siglo XVI, están dentro de la concepción medieval de Universidad y son los teólogos de estas facultades los principales renovadores del estudio y los métodos teológicos de las Universidades españolas, debido a una serie de circunstancias políticas, culturales, económicas y religiosas. Y así, con Vitoria, se sustituyó al Maestro de las Sentencias por la *Summa Theologica* de Santo Tomás, como base para la explicación de las clases.

Andrés Martín, "Las Facultades de Teología en las Universidades Españolas (1396-1868)", *RET*, p. 325).

³³ M. Andrés Martín, señala las razones que en 1447 dio Juan de Segovia a la prosperidad de la Facultad de Teología (cfr. *op. cit.*, pp. 142-143).

³⁴ Vid. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, I, p. 138.

3. Las Escuelas.

La evolución histórico-cultural del pensamiento medieval está vinculada a las Escuelas y Centros Culturales donde se impartían los saberes y enseñanzas. En el ambiente silencioso del monasterio se transmitieron, en el siglo XII, los saberes y las verdades de la fe. Sin embargo, junto a esta Escuela monástica comienza a surgir la Escuela urbana debido, principalmente, a los cambios que se van produciendo en la sociedad medieval, desplazando el centro monástico hacia un centro urbano donde la ciudad cada vez va adquiriendo mayor importancia³⁵. Esta Escuela urbana modifica el método de teologar utilizado en los monasterios, ahora es el profesor urbano, llamado *scholasticus*, el encargado de exponer y comunicar a sus alumnos las verdades de la revelación y, para ello, hace uso del método dialéctico introducido por Pedro Abelardo y su planteamiento del *sic et non* que permite organizar de forma sistemática la doctrina sagrada.

A finales del siglo XIII surgen las Instituciones Universitarias y se consolida el método teológico del medievo. Para este método va adquiriendo cada vez mas importancia la reflexión racional. Las Universidades se convierten en lugares de formación del clero. Las Escuelas teológicas van a seguir los planteamientos del maestro y, al final, va degenerando en cuestiones sutiles, discusiones y enfrentamientos entre ellas sin ninguna aportación práctica. Las grandes órdenes religiosas del momento (dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas) se identificaban con una Escuela teológica (Nominalista, Escotista, Tomista), convirtiendo la teología en una lucha de Escuelas que discutían proposiciones sin importancia y no sobre el dato revelado. Se trataban cuestiones de escuelas y no

³⁵ Vid. H. Santiago-Otero, *Siglo XII. Origen de los centros intelectuales*, Conferencia pronunciada en el Colegio Español de Munich el día 24 de Agosto de 1979 con ocasión de las bodas de plata de ese centro (cfr. M^a T. Cardo / H. Santiago-Otero / K. Reinhardt, "Crítica y aportación de Pedro Martínez de Osmía al método teológico", *Humanismo, Reforma y Teología*, Instituto Francisco Suárez, CSIC, Madrid, Cuaderno 57, Serie Estudios 19, 1984, p. 9).

problemas de la sociedad, de la Iglesia o de la vida. La labor de las Escuelas teológicas de los tomistas y escotistas hizo que la teología se convirtiera en una ciencia de cuestiones curiosas, alejándose, cada vez más, de los problemas de la revelación y de la vida. El planteamiento escolástico defendía más la cuestión sutil que el dato revelado y acentúa el empleo de la lógica y la gramática, con una utilización excesiva de la dialéctica. La escolástica, poco a poco, irá abandonando el fin sapiencial³⁶ e irá separando lo intelectual de lo religioso para acabar en algo puramente intemporal y abstracto³⁷.

Poco a poco se fueron alejando de las fuentes y sus orígenes tendiendo más hacia una discusión puramente formal, llegando al método denominado verbosista. Este método es el criticado por los religiosos reformados, considerados como los primeros adversarios contra la Escolástica medieval. Le siguieron algunos teólogos independientes, como Pedro Martínez de Osma, entre otros, y luego también se unirán los humanistas. En Salamanca la renovación de la enseñanza teológica universitaria se inició a finales del siglo XV. Los teólogos pioneros en esta reforma de la teología fueron Juan de Segovia, Alfonso de Madrigal y Pedro de Osma el cual reaccionará contra esta teología siendo el precursor de la renovación teológica y cabeza visible de este movimiento en su cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca. Buena prueba de ello la encontramos en sus obras a partir de 1474, con sus ata-

³⁶ El método escolástico que seguían los autores medievales les lleva a apoyarse en los textos de las *auctoritates* (Sagrada Escritura, Santos Padres, Concilios teológicos...) como base para la ratificación de sus conclusiones y punto de partida de su argumentación. Existía un esfuerzo intelectual en buscar algo que estuviera mas allá de lo propiamente dicho en el texto, por lo que, en ocasiones, las citas constituían solamente un apoyo argumental de conveniencia y simple ilustración que completaba una tesis ya elaborada y no un testimonio de fe como tal. El uso del testimonio de las personas que poseían una calidad digna de dar la credibilidad se regía por reglas de uso o normas generales y prácticas que permitía incorporar un razonamiento teológico en favor de una tesis defendida (cfr. M^a T. Cardo / H. Santiago-Otero / K. Reinhardt, "Crítica y aportación de Pedro Martínez de Osma al método teológico", pp. 17-22).

³⁷ M. Andrés Martín, "Renovación en teología dogmática y ascética en España", *Anthologica Annua*, pp. 137-138.

ques al verbosismo y su conversión al tomismo. Osma se suma así al movimiento de los Reformadores y Observantes dentro del Claustro de la Universidad de Salamanca.

La acción de autores como Osma, Deza, incluso movimientos como el de los Observantes Reformadores, constituyeron un paso importante hacia la renovación de la teología y la incorporación de las novedades del Humanismo Renacentista. Se hace un intento de sustituir ese espíritu exagerado de escuela, donde el discípulo defendía los principios del maestro sin un análisis crítico o una elaboración previa de la tesis a defender, por una búsqueda y amor a la verdad, independientemente de quien lo defendiera. Habrá una reforma de las enseñanzas e instituciones existentes por otras nuevas con teólogos que sigan las fuentes de la revelación en textos críticos, yendo contra el *modus* verbosista y filosófico de los escolásticos³⁸.

La reforma española es un fenómeno de conjunto, pues es tanto religiosa y artística como literaria y científica, por lo que se extiende rápidamente a todos los ámbitos de la sociedad y no solo a determinados grupos. Un elemento valioso en la reforma fue la multiplicación de las Universidades a la vez que con el Humanismo se superaron los planteamientos escolásticos y el espíritu de escuela, utilizando el método de las tres vías, iniciado en Alcalá, seguido por Salamanca y, posteriormente, por el resto de Universidades.

³⁸ Vid., M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, I, pp. 65 y 281.

II. PEDRO DE OSMÁ: SU PERSONALIDAD Y SU MAGISTERIO.

Se desconoce lugar y fecha de su nacimiento, debió ocurrir entre 1427 y 1430³⁹, su nombre patrimonico era Martínez, aunque por su patria se le llamó de Osma⁴⁰. No hemos encontrado nada concreto en lo referente a sus estudios antes de llegar a Salamanca. J. V. Frías Balsa, opina que “muy probablemente los cursaría en la Escuela Capitular Catedralicia de El Burgo de Osma”⁴¹. Después pasaría directamente a Salamanca, descartándose la hipótesis de que estudiara en París. En el siglo XV la Universidad de Salamanca protagonizó un intento de volver a las enseñanzas de Aristóteles y se formó un grupo alrededor de un conocido Colegio Mayor de Salamanca, el Colegio de San Bartolomé, en el que fue colegial Pedro de Osma desde el 1 de Mayo de 1444, lo mismo que lo fue

³⁹ Vid., J. Riesco Terrero, “La Metafísica en España (siglos XII-XV)”, *RCEE*, 1972 (4), p. 240; también Q. Aldea, “Pedro Martínez de Osma”, en *Diccionario Histórico Eclesial de España*, t. III, Madrid, 1973, p. 1435.

⁴⁰ Cfr. F. Lucas Zamora, “El Maestro Pedro de Osma: gloria insigne de nuestra tierra (siglo XV)”, *Celtiberia*, Centro de Estudios Sorianos, CSIC, 1957 (14), pp. 173-174. Vid. También G. Argaiz, *Memorias ilustres de la Santa Iglesia y Obispado de Osma*, ms. del Archivo Capitular de El Burgo de Osma, 1660, f. 338 se ha descubierto una breve nota que hace dudar a J. V. Frías Balsa sobre su lugar de nacimiento y señala que “algunos viejos dicen que no era sino de un lugar pequeño, media legua del Burgo, llamado Varcebalejo” (J. V. Frías Balsa, “El Compendium metafisicae de Pedro de Osma; estudio bibliográfico”, *Revista de investigación*, Colegio Universitario de Soria, Soria, 1980 (4, 1), p. 109), V. Núñez Marqués, basándose en esta referencia y haciendo un razonamiento lógico, opina que pudo haber nacido en El Burgo de Osma (en *Guía de la Santa Iglesia Catedral del Burgo de Osma y breve Historia del Obispado de Osma*, Madrid, 1949, pp. 118-120).

⁴¹ Además de las lecciones conventuales de carácter singularmente clerical, había también, por orden del Concilio de Letrán de 1215, escuelas con maestro de gramática y retórica a las que podían asistir los estudiantes de la villa y pueblos cercanos (cfr. J. V. Frías Balsa, *op. cit.*, p. 109).

su maestro Alfonso de Madrigal, El Tostado⁴², o Fernando de Roa⁴³ y Jiménez de Prexamo, entre otros. El 18 de Diciembre de 1457 Pedro de Osma consigue el título de maestro en Artes⁴⁴ a la vez que cursaba Teología. Explicó la cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca durante los años 1457-1463⁴⁵. El 12 de Junio de 1463 llegó a ocupar la cátedra de Prima de Teología⁴⁶, que regentó hasta el 28 de Julio de 1478, fecha en que fue jubilado conforme a lo que establecían los Estatutos⁴⁷. Durante sus años de catedrático de Prima de Teología tuvo una intervención activa, como claustral, en los asuntos relacionados con la vida universita-

⁴² Vid. N. Belloso Martín, *Política y humanismo en el siglo XV: el maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989.

⁴³ Vid. J. L. Castillo Vegas, *Política y clases medias; el siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

⁴⁴ Archivo Universitario de Salamanca (cit. AUS), libro 2º de Claustros de la Universidad de Salamanca, f. 119r.

⁴⁵ Para V. Beltrán de Heredia, no está claro que durante estos años se pueda afirmar que regentó la cátedra ya que “no se conoce justificante que lo asegure” (en *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, II, Salamanca, 1970, p. 241); sin embargo, E. Esperabe Arteaga, señala los años 1457-1463 como los que Osma ocupó tal enseñanza (cfr. *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, t. II, Salamanca, 1917, p. 247).

⁴⁶ Esta Cátedra había estado en manos de los dominicos desde Lope de Barrientos (1416) hasta 1621 y sólo se interrumpe con Osma. Fue el único profesor de Prima de Teología del siglo XV perteneciente al clero secular (vid. M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, tomo I, p. 126).

⁴⁷ AUS, libro 3º de Claustros de la Universidad de Salamanca, f. 20v. Entre las concesiones de Eugenio IV a la Universidad, una de las mas importantes fue la bula *Inter alia*, de 24 de Febrero de 1432, por la que se concede a los catedráticos, que llevan veinte años en la docencia con una cátedra en propiedad, el privilegio de la jubilación (Archivo de la Universidad, *Bulas Pontificias*, org. Perg., ed. *Constituciones apostólicas y estatutos de la muy insigne Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1625, pp. 76-81). En lo que se refiere a la súplica correlativa (con la concesión pontificia) vid. V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, vol. II, Salamanca, 1966, n. 837-3.

ria de Salamanca⁴⁸. Osma vive con intensidad la vida académica, siempre cercano y preocupado por los problemas e inquietudes vinculadas a la Universidad. Su espíritu observador de todo lo que le rodeaba le lleva a percibir los problemas de su tiempo sobre los cuales considera que debe tomar posición.

Fue racionero en la Catedral de Salamanca⁴⁹, canónigo en la de Córdoba⁵⁰ y corrector de libros eclesiásticos por delegación del deán y Cabildo de aquella Iglesia⁵¹.

Desde 1460 vivió en una de las casas del Cabildo cercanas a la Catedral, y en el libro 2º de Actas Capitulares del Cabildo (f.22r.) del 12 de Septiembre de 1460, hay un contrato por el que se arrienda al maestro Osma “por 601 maravedíes de moneda vieja o en rea-

⁴⁸ Una mayor información sobre estas actividades puede encontrarse en J. V. Frías Balsa, “Pedro Martínez de Osma, catedrático salmantino del siglo XV”, *Celtiberia*, Centro de Estudios Sorianos, CSIC, 1979, pp. 65-88.

⁴⁹ ACS, libro 4º de Actas Capitulares, f. 126v. Sobre la fecha exacta en que fue nombrado racionero no se puede decir con seguridad pues los Calendarios más antiguos que se conservan en el Archivo de la Catedral son del año 1480 y las Actas Capitulares de estos años están incompletas. Según F. Marcos Rodríguez, debió tomar posesión de su ración “poco antes del año 1472”, ya que su nombre no figura entre los racioneros que asistieron al Cabildo de 8 de Junio de 1466 ni al celebrado el 20 de Marzo de 1468, que son los únicos que se conservan de estos años, y, sin embargo, sí que figura en el de 1 de Junio de 1472 (Actas Capitulares f. 126v) en el penúltimo lugar del coro del deán, lo cual hace suponer que su nombramiento fue reciente dado el riguroso orden de antigüedad que se seguía en esas listas (vid: “Algunos datos biográficos y testamento de Pedro de Osma”, *Salmanticensis*, 1955 (2), p. 692).

⁵⁰ F. Zamora Lucas duda que fuera nombrado canónigo de la Catedral de Salamanca ya que en las escrituras conservadas en el Archivo de la Catedral, siempre le llaman “racionero” y en el ms. 2423 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (f.25r) donde se transcribe la sentencia dada por el Arzobispo de Toledo en Alcalá de Henares, también se le da el título de “racionero” (cfr. “El Maestro Pedro de Osma, gloria insigne de nuestra tierra (siglo XV)”, *Celtiberia*, 1957 (14), p. 176).

⁵¹ Según piensa en J. V. Frías Balsa, esta tarea la realizó sin demasiado espíritu crítico, lo cual fue objeto de crítica por parte de su discípulo Nebrija en su libro *Apologia earum rerum qua illi obiciuntur*, Granada, 1535, f. 5v. “Pedro Martínez de Osma: Vida y obras”, *Burgense*, Collectanea scientifica, 1979 (20, 1), p. 550.

les de plata... e mas 6 pares de gallinas bivas las casas que estan en la calle que va de las casas de Dios Padre a la Puerta del rio, las postreras a la mano izquierda". Estas casas eran las del rincón del patio chico de la Catedral y antes de Osma fue ocupada por el maestro Martín. Se llamaban casas de Dios Padre porque en la clave del arco estaba una figura que representaba al Padre eterno, que se conservó hasta el siglo XIX. Por consiguiente, la casa en que vivió el maestro Osma estaba en la actual calle de Gibraltar, en el sitio que ocupa el Colegio de San Ambrosio.

1. El proceso contra Pedro Martínez de Osma.

La enseñanza de púlpito y de cátedra de Osma hasta 1476 debió ser ortodoxa ya que las acusaciones que se lanzaron contra él en la primera sesión de la Junta de teólogos de Alcalá de Henares se refieren, exclusivamente, a lo que había enseñado y publicado en su cátedra, durante los años 1476 a 1478.

Los años 1476-1477 y 1478, últimos de su vida universitaria, fueron bastante agitados para Pedro de Osma, debido a las discusiones acaloradas de sus doctrinas heterodoxas expuestas en la cátedra y divulgadas en copias de su libro *Tractatus de Confessione*. En él Osma seguía las opiniones de los Valdenses y de Wiclef, sobre la potestad eclesiástica, la confesión auricular y las indulgencias, extremando, a veces, su heterodoxia, al decir que la iglesia romana podía errar en la fe y que algunos Papas erraron y fueron herejes. Rechazaba decididamente que el perdón de los pecados y la remisión de las penas temporales se realizasen por mediación de la Iglesia. De la misma forma no estaba de acuerdo con la potestad que reivindicaba la Iglesia de atar y desatar en la absolución sacramental y en la concesión de indulgencias pues, para Osma, solamente se extendería al orden exterior de la Iglesia y al acceso a la recepción de los sacramentos. El *Tactatus de Confessione* se extendió rápidamente por toda España produciendo acaloradas discusiones entre sus lectores. Entre sus enemigos se encontraba el

teólogo dominico Juan López que fue expresamente a Salamanca en 1477 para disputar públicamente con Pedro de Osma aunque éste rechazó tal discusión a pesar de las continuas insistencias que hubo de importantes personalidades académicas y eclesiásticas, todas ellas no conformes con lo escrito en el tratado osmense. Los defensores de Osma contestaron a los ataques con una serie de escritos de defensa que están citados en los libros de claustros de la Universidad de Salamanca⁵². La controversia exigía una toma de postura por parte de la autoridad eclesiástica, pues no sólo se trataban cuestiones centrales del magisterio eclesiástico sino que, además, tocaba de lleno la práctica de la confesión sacramental⁵³.

Divulgadas en Salamanca y conocidas en Zaragoza tales proposiciones, se abre proceso primero en Zaragoza y más tarde en Alcalá de Henares contra Pedro de Osma. Fue citado para comparecer el día 15 de Mayo de 1479 ante la junta de Teólogos y el 30 de Abril de 1479 se puso en camino, saliendo de Salamanca el 1 de Mayo de 1479. Pero cuando se encuentra en Madrigal le sorprendió una enfermedad, más o menos ficticia o grave y desde allí envía certificado médico, declaraciones de testigos (entre ellas la de Fray Diego de Deza) y cartas pidiendo ampliación de plazo para su presentación⁵⁴.

La junta siguió sus actuaciones sin acceder a su petición⁵⁵. Fue convocada por el Arzobispo de Toledo, Carrillo de Acuña, el cual adelantándose en obtener de Sixto IV una bula con ese motivo, dada en Roma el 25 de Junio de 1478 por la que se mandaba que procediese *auctoritate apostolica* contra la doctrina sospechosa de Pedro de Osma formuló tal acusación en concepto de legado ponti-

⁵² Cfr. F. González Olmedo, *Nebrija en Salamanca*, Madrid, 1944, p. 91.

⁵³ K. Reinhardt, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo 'quicumque'*, Estudios y Ensayos, Joyas bibliográficas, Madrid, 1977, pp. 20 y ss.

⁵⁴ En su carta decía que "Estó doliente en tal manera que yo non puedo partir sin gran peligro de mi persona" (F. Zamora Lucas, "El Maestro Pedro de Osma: gloria insigne de nuestra tierra (siglo XV)", p. 184).

⁵⁵ Aquella junta no pudo llamarse Concilio de Alcalá, incluso, como señala F. Zamora Lucas, Melchor Cano la titula *Concilium Complutense* ("El Maestro Pedro de Osma: gloria insigne de nuestra tierra", p. 184).

ficio. La primera autoridad en aquel asunto era la de su prelado natural pero el Arzobispo de Toledo no actuaba como diocesano, ni como primado, sino como delegado apostólico a la manera de los inquisidores de Aragón que ya existían. El proceso se inició en Alcalá de Henares por la denuncia de algunos profesores salmantinos, motivados por la rápida actitud de los inquisidores de Zaragoza. El Arzobispo de Toledo hizo dos convocatorias con el fin de que discutiesen y diesen parecer sobre las doctrinas del Maestro Pedro de Osma. La primera fue de cuarenta profesores y en la segunda figuran cincuenta y ocho nombres prestigiosos⁵⁶. Actuaron de acusadores del Maestro Osma, dos compañeros suyos del Colegio de San Bartolomé: Pedro Ximenez de Prexano, natural de Logroño y posteriormente Obispo de Badajoz y de Coria y Pedro Díaz de la Costana, profesor de Salamanca y luego Deán de Toledo e inquisidor en 1488. Actuó de fiscal, Pedro Ruiz de Riaza, bachiller en Artes, beneficiado de la iglesia de San Justo en Alcalá “quien acusó las rebeldías e contumacias del Maestro Osma e de los otros non comparecientes”.

Sin embargo, todos los jueces actuaron mesuradamente en su cometido incluso sus acusadores y el mismo fiscal ya que estaban seguros de que pronto se retractaría (como así sucedió). También se tuvo en cuenta que las proposiciones de Osma, muchas de ellas, eran opinables y de libre discusión en las aulas y que tenían seguidores en Salamanca. Tampoco olvidaron la avanzada edad y achaques del acusado ya jubilado en su cátedra. Por lo que se explica así la suavidad de la sentencia y de la pena impuesta al acusado.

Reunidos en Alcalá de Henares para la disputa y censura de las proposiciones atrevidas y sospechosas de Pedro de Osma que duraron varios días y fueron calificadas de erróneas, heréticas e insolentes, el Arzobispo dio por terminada la causa y dirigió una plática

⁵⁶ Entre ellos se encontraban Canónigos de Toledo, Guardianes y prelados de Ordenes religiosas, Profesores de Salamanca como Fernando de Roa, Fray Diego de Deza, Fray Diego de Peralta, el comendador del Hospital de Sancti Spiritus de Soria, Fray Hernando de Talavera, que después fue Arzobispo de Granada, Fray Jimenez de Cisneros, posteriormente Cardenal de España, entre otros (F. Zamora Lucas, “El Maestro Pedro de Osma: gloria insigne de nuestra tierra”, p. 183).

a los asistentes. El 24 de Mayo de 1479 se dio la sentencia solemne⁵⁷ en la capilla mayor del Convento de San Diego condenando la doctrina del Maestro Osma y manda arrojar a las llamas su libro *Tractatus de Confessione*⁵⁸. Se le concede un mes, a partir del 29 de Mayo, para que se presente en Alcalá y haga pública la abjuración de sus errores⁵⁹. Osma agota el plazo y hasta el último día, el 29 de Junio de 1479, no se presentó. F. Marcos piensa que la causa pudo ser “la natural demora con que, ordinariamente, se realizan aquellos actos que nos son costosos, como debió ser éste para Osma”⁶⁰.

⁵⁷ En el ms. 2423 de la biblioteca de la Universidad de Salamanca (folios 25 y 26) hay una copia de la sentencia pronunciada en Alcalá de Henares por el Arzobispo Don Alonso Carrillo de la que extraemos lo siguiente: “Reprobamus dictum librum seu libellum praefactum magistri uxomensis conductum de confessionibus intitulatum cuius exordium tale ut praemittitur est: decem et sex sunt conditiones, tamquam continentem in se plures haeticas falsas et erroneas conclusionem et doctrinam scandalosam et male sonantem quas tales fuisse ac esse pronuntiamus et declaramus easque reprobamus dictumque librum in signum et recognitionem suae haeticae et falsae doctrinae standibus dictis viris doctissimis publico comburi mandamus...monemus que ... perentorie sub excommunicationis poena ... ut intra tres dies ... illum comburant, dilacerant aut omnino destruant et destrui faciant” (F. Marcos Rodríguez, “Algunos datos bibliográficos y testamento del Maestro Pedro Martínez de Osma”, *Salmanticensis*, 1955 (2), p. 694).

⁵⁸ Se organizó una procesión que iba precedida de una gran cruz, cubierta de luto, la seguía el fiscal, caballero en una mula, llevando en forma de libro las conclusiones condenadas; seguían las religiones, la clerecía, maestros, doctores, etc. El gran Arzobispo vestido con ornamentos lúgubres, cerraba solemnemente la comitiva. Vueltos a la iglesia, el Arzobispo Carrillo hizo un sermón sobre el tema: “Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra” (F. Zamora Lucas, *op. cit.*, p. 186).

⁵⁹ Según F. Marcos Rodríguez, la abjuración fue hecha dentro del plazo concedido y no encuentra argumentos para pensar que fue hecha de manera forzada o simulada por lo que considera que murió sinceramente arrepentido. La fórmula de su abjuración hecha en Alcalá el 29 de Junio de 1479 fue la siguiente: “Quapropter ego praefatus magister...recognoscens errorem et culpam dico...” (Pedro de Osma: ¿murió sinceramente arrepentido?”, *Revista Española de Teología*, CSIC, Madrid, 1936 (36), p. 117).

⁶⁰ F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 117.

Por la sentencia se mandaba quemar todos los ejemplares de su libro *De Confessione* en el plazo de tres días, e inmediatamente fue quemado uno en medio de la plaza. El Arzobispo ordenó, por autoridad apostólica, mediante el envío de cartas al Obispo de Salamanca, al rector y doctores⁶¹ de su Universidad, que diesen al fuego, en el plazo de nueve días todas las copias del libro de Pedro de Osma que pudiera haber. Así fue⁶² y sus escritos fueron quemados en Alcalá de Henares, Salamanca y Zaragoza.

2. Retracción de Osma.

La sanción fue leve ya que hubo una retracción voluntaria de Osma. Pedro Martínez de Osma se encontraba durante el proceso contra sus doctrinas en el Convento de Santa María de Gracia, en Madrigal⁶³, retenido tanto por su enfermedad como por el temor⁶⁴. Enterado del apoyo que tenía de sus compañeros de cátedra, y de todos los actos motivados por su libro *De Confessione*, aprovechó el plazo de treinta días que se le daba para su abjuración y, a últimos de junio, sale de Madrigal, y emprende camino hacia Alcalá de Henares reuniendo fuerzas para soportar la humillación y sumisión que le esperaba allí. El 29 de Junio de 1479 compareció en

⁶¹ El acto de la quema y el sermón que tuvo lugar en la Universidad está descrito en el Libro de Claustros de 15 de Junio de 1479.

⁶² El 15 de Junio de 1479, se procedió a cumplir por la Universidad de Salamanca lo mandado, por autoridad apostólica, por el Arzobispo de Toledo. Se procedió a la quema de las conclusiones, Confesiones y Tratados y Defensorios del Maestro Osma, “seyendo llamada toda la Universidad e ayuntada en la capilla de San Jerónimo” se dijo misa de Espíritu Santo y al ofertorio sermón en el púlpito, finalizado el cual, a la vista de todos, doctores, maestros, estudiantes, etc “entregose ciertos libros e volúmenes del de Confesione del Maestro Osma, al alguacil Villafátima, para que los quemase, y así lo hizo a las puertas de las Escuelas Mayores y echó los libros al fuego fasta convertirse en cenizas”.

⁶³ Le fue comunicado el día 10 de Junio de 1479 en Madrigal (cfr. F. Zamora Lucas, *op. cit.*).

⁶⁴ F. Zamora Lucas, *op. cit.*, p. 188.

dicha ciudad y se organizó una magna procesión en la cual iba el maestro Osma en medio, con un hacha de cera encendida en la mano, con mucha obediencia, y llegados al Monasterio de San Francisco, Pedro de Osma subió al púlpito y abjuró públicamente de sus errores y desvaríos de forma sencilla y clara⁶⁵.

Como penitencia, se le impuso no entrar en Salamanca ni en sus términos media legua en su entorno durante un año, restituyéndole todos sus honores y beneficios. F. Marcos piensa que teniendo en cuenta el prestigio de que gozaba el Maestro, la humillación que para él tuvo que suponer tal proceso y sentencia fuera grande y, sumado al ambiente creado en Alcalá, no le fuera muy grato quedarse en Salamanca por lo que, una vez pensado el lugar donde

⁶⁵ Sus palabras son éstas: “Por cuanto Yo, el Maestro Pedro de Osma, había compuesto un Libro de la Confesión, que contenía algunas proposiciones, a mi parecer verdaderas, y consonas, así a la determinación de la Santa Madre Iglesia, como a la común opinión de sus Doctores; más habiéndose originado de el tal Libro gravísimos escándalos en los corazones de los Fieles, principalmente en estos Reinos, el Reverendísimo Padre y Señor Arzobispo de Toledo, con autoridad Apostólica, maduro consejo, y parecer de muchos Maestros, Doctores Teólogos y de otros Varones eruditos, pronunció, y declaró, que el referido Libro contenía algunas proposiciones falsas, heréticas, escandalosas, mal sonantes, y erróneas; por lo que debía quemarse, como en la sentencia más latamente se contiene. Por lo que yo, el dicho Maestro, deseando la salud de mi alma, y reconociendo mi error y mi culpa, digo, y confieso, que erré gravemente en la composición de tal librito, por contener proposiciones falsas, erróneas, escandalosas, heréticas, y mal sonantes, las cuales, como tales, confieso y declaro; y me sujeto a la determinación de la Santa Madre Iglesia, y a la sentencia referida, y pronunciada por el dicho Reverendísimo Señor; a la cual, Yo desde ahora, especial y expresamente asiento. Y conociendo la verdadera fe, detesto toda herejía, especialmente aquella, de que hasta ahora he sido infamado. Y siento con la Santa Madre Iglesia Romana, y con la Silla Apostólica; Creo, y confieso sus Sacramentos, y seguiré la Fe, que el Señor Papa Reinante, Sixto, tiene por autoridad Apostólica y Evangélica. Y por estos Santos Evangélicos, soy de sentir, que todos los que van contra esta Fe, con sus doctrinas, son dignos de condenación eterna” (vertidas del latín por Diego Alvarez y publicadas en su Memorial de los hijos de San Diego de Alcalá, en F. Zamora Lucas, *op. cit.*, pp. 188-189).

haría de pasar el año de su destierro, Alba de Tormes, saliera de allí lo antes posible⁶⁶.

Alba de Tormes reunía para Osma varias ventajas, como lugar de reposo y descanso. Estaba muy cerca de Salamanca y, desde allí, era muy fácil la comunicación con sus amigos del Estudio y del Cabildo; además, estaba allí, de beneficiado de la Iglesia de San Pedro, un gran amigo suyo, el presbítero Juan Flores, quien conoció al Maestro Osma “de fabla conversacion e trato” y escribió, a ruego del Maestro, su testamento. Por aquella época había en Alba gran número de clérigos con los que Osma podría conversar y conservar, aún después de aquel año de destierro, su prestigio anterior. El 28 de Febrero de 1480 se encontraba en Alba de Tormes “enfermo de cuerpo” siendo tan grave la enfermedad que le impidió firmar su testamento.

3. Reacción de la Universidad de Salamanca ante el proceso contra Osma.

Se podrían diferenciar un “antes” y un “después” de la condena de las herejías en Alcalá. Antes de la condena, la Universidad no se mostró excesivamente rigurosa con el Maestro Osma. En realidad Osma sólo enseñó su herética doctrina durante los tres últimos años de vida académica donde su asistencia fue bastante irregular⁶⁷. Es posible que al principio el maestro Osma se limitase a exponer solamente de palabra su modo de pensar y que sólo mas tarde co-

⁶⁶ F. Zamora Lucas, “Algunos datos...”, p. 694.

⁶⁷ Durante los tres años no explicó más de un curso entero. Parte del año 1476 estuvo enfermo, el claustro de la Universidad le concedió el 30 de Diciembre una licencia de tres meses para atender su convalecencia. Tampoco leyó su cátedra desde San Lucas de 1477 a San Juan de 1478 debido a una licencia que le concedió la Universidad (Libro 2º de Claustros f.120). Y el 28 de Julio de 1478 se le concedió la jubilación (Libro 3º de Claustros f. 20v). (Cfr. F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 701).

menzase a circular en las escuelas su tratado *De Confessione*⁶⁸. Si dada la fama y el renombre del maestro Osmá, la sola exposición verbal produjo escándalo y extrañeza en los estudios, es fácil deducir el efecto que supuso la circulación del Tratado y los comentarios que provocaría⁶⁹. ¿Cómo reacciona la autoridad eclesiástica y la Universidad ante aquel acontecimiento extraordinario de un catedrático de Prima de Teología, además beneficiado de la Catedral, que expone de palabra y por escrito doctrinas tan nuevas y extrañas? No se sabe si se trató o no en el Cabildo ya que no se conservan los libros de los años 1473 a 1481 pero sí se conservan los libros de Claustros de esos años. En ellos no hay la menor alusión a la cuestión de las doctrinas del maestro Osmá hasta el 31 de Marzo de 1479 donde se trata de la comunicación dirigida a la Universidad de Salamanca por el Arzobispo de Toledo⁷⁰.

La Universidad, como tal corporación, no toma espontáneamente medida alguna contra el Maestro Osmá, sino a instancias del Arzobispo de Toledo. En tal silencio pudo influir, en primer lugar, la pronta jubilación del Maestro Osmá y, en segundo lugar, la creencia de profesores, amigos y discípulos de la conveniencia, tanto para el afectado como para la propia Universidad, de tratar de

⁶⁸ No se sabe con certeza si este tratado se imprimió o no: Pedro Chacón lo afirma categóricamente en su *Historia de la Universidad de Salamanca*, "Seminario erudito", publicado por A. Valladares de Sotomayor, Madrid, 1789, t. XVIII, y Pedro Jiménez de Prexamo, en su *Confutatorium errorum contra claves ecclesiae* (Toledo, escrita en el año 1478, aunque impresa en 1486), en el prólogo, dice "Cum praedictum opus fuisset communicatum et publicatum in studio salmantino" palabras que favorecen la opinión de que fue impreso. Por su parte, M. Menéndez Pelayo, señala que "tal impresión no parece verosímil". De la obra incunable de Prexamo hay un ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

⁶⁹ El ambiente que se respiraba por aquellos días en la Universidad se puede encontrar reflejado en las siguientes palabras de P. Jiménez de Prexamo (en su obra *Confutatorium errorum...*): "exorta sunt scandala et scismata, quibusdam asserentibus praefactum libellum continere plurimas propositiones falsas, erroneas, scandalosas et haereticas, aliis vero defendere novantibus..." (F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*).

⁷⁰ Libro 3º de Claustros f. 64 v.

ocultar con el silencio su atrevimiento y de que tal atrevimiento era debido a un deseo de manifestar su agudeza de ingenio más que a una conciencia herética. Muchos profesores creyeron que tales doctrinas eran ambiguas, controvertibles, contra *consuetudine ecclesiae*, indiscretas, peligrosas, mal sonantes y escandalosas pero no heréticas⁷¹.

Precisamente por este silencio de la Universidad se lanzan acusaciones de complicidad en Alcalá contra la Universidad, la Iglesia y la ciudad de Salamanca, aunque el proceso de Alcalá posteriormente declaró expresamente a los tres inocentes⁷². Sin embargo, como señala F. Marcos, el silencio ante tal asunto no fue absoluto ya que el proceso de Alcalá fue iniciado por la denuncia de algunos profesores salmantinos, lo cual pudo influir en declarar sólo culpable a Osma e inocente a la Universidad⁷³.

Una vez dada la sentencia por la junta de Teólogos de Alcalá, la Universidad de Salamanca obró con toda dignidad y rigor sin dejar de mostrar el aprecio y simpatía que muchos profesores sentían por el Maestro Osma⁷⁴. Para compensar la supresión de la procesión, según una tradición, “Salieron los frailes de Santo Domingo de su

⁷¹ Acorde con ello son las opiniones expresadas en Alcalá por Fernando de Roa, Quintanapalla y Fray Diego de Deza (Vid. F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*).

⁷² Sentencia pronunciada por el Arzobispo Carrillo, copia ms. 2423 de la Biblioteca Universitaria donde es reconocido expresamente.

⁷³ F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 703, se encuentran las palabras de Sixto IV al Arzobispo Carrillo de iniciar el proceso por iniciativa de profesores salmantinos.

⁷⁴ El 14 de Junio de 1479 se reúne el Claustro (Libro 3º de Claustros f. 77) del que se destacan dos cosas: la primera su preocupación por “la honrra e fama para la Universidad”, en relación con las acusaciones que contra ella se formularon en Alcalá por su pasividad anterior; y la segunda la intención de la mayoría del Claustro de evitar al Maestro Osma el mayor número posible de humillaciones en la ejecución de la sentencia, consiguiendo evitar lo que habían propuesto los doctores Cornejo y Zamora de quemar la cátedra y que se organizase una procesión alrededor de las Escuelas. El asunto pronto fue conocido en la ciudad y los libros de Claustros de 15 de Junio de 1479 dicen que la aglomeración de la gente era tan grande que llenaba la capilla de San Jerónimo e invadía los Claustros y las Escuelas Mayores del Estudio (cfr. F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, “Algunos datos...”, p. 704).

convento y fueron a la iglesia de San Martín y allí tomaron estolas y poniéndoselas vinieron por la rua y por otras calles principales para purificar y desviolar las escuelas de la mancha contraída por la mala doctrina que en ellas se había enseñado⁷⁵. Y mientras sus obras se reducían a cenizas en las puertas de las Escuelas, el maestro Osma seguía en su refugio del Convento de Santa María de Gracia en Madrigal, donde llegarían las noticias del acto celebrado en la Universidad de Salamanca. Según F. Marcos pudo ser que tales acontecimientos fueran los que provocaron su partida hacia Alcalá para hacer la abjuración de sus errores⁷⁶.

4. Cuestiones que deja resueltas su testamento.

Debido a que el testamento de Osma no fue otorgado ante escribano público, a petición del Cabildo de Salamanca y de los testamentarios, el Vicario General dio su información para demostrar que el Maestro Osma hizo realmente ese testamento y con la intención de que tuviera el mismo valor que si hubiese sido otorgado ante escribano. En esta información declaran bajo juramento Pedro de Hoyuelos, Julián y Pedro Gomara y Juan Flores. A la vista de estas declaraciones, una vez cumplidas todas las formalidades de rigor, el Vicario General Fernando de Villalpando aprobó el testamento el 17 de Abril de 1480, es decir, el mismo día en que fue presentado.

De este modo se puede saber con certeza el lugar y fecha de su muerte, lugar de su enterramiento y la sinceridad en la abjuración de sus errores. En cuanto a la fecha de su muerte se produce el 16 de Abril de 1480. Esta fecha queda confirmada por la de la presentación del testamento ante el Vicario General el 17 de Abril por el clérigo Juan Flores que, una vez muerto el Maestro Osma, hace su viaje desde Alba a Salamanca para decidir el lugar de su enterra-

⁷⁵ Recogido en el Libro *Historiadores de Convento de San Esteban*, I, p. 217.

⁷⁶ F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 705.

miento. En cuanto al lugar de su muerte hay que apuntar Alba de Tormes y no Alcalá de Henares⁷⁷. En su testamento indica que desea ser sepultado en la Iglesia de la Catedral de Salamanca y si por alguna causa esto no fuera posible, en la Iglesia de San Pedro de Alba⁷⁸. En el mismo testamento funda una capellanía de coro en la Catedral de Salamanca⁷⁹, de la que deja por patrono al Cabildo, si fuera enterrado en la Catedral, y a los beneficiados de San Pedro de

⁷⁷ M. Menéndez y Pelayo, dice que Pedro de Osma “murió al año siguiente (1480) en el convento de San Francisco de Alcalá” aunque no concreta más la fecha, ni dice las razones que le llevan a afirmar su muerte en Alcalá. También es cierto que en el Archivo parroquial de Alba de Tormes faltan los libros de defunción de esta época (cfr. F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 698).

⁷⁸ F. Marcos Rodríguez, señala la posibilidad de que no todos los prebendados estuviesen de acuerdo en concederle sepultura en la Catedral y, por esta falta de unanimidad, él mismo señala en su testamento: “...e sy por algund impedimento no puidere ser alli sepultado...”. Suponemos que sus amigos fueran a visitarle a Alba de Tormes y le comentaron las opiniones que había acerca de su deseo de ser enterrado en la Catedral y por eso señaló la Iglesia de San Pedro de Alba como sustitutivo a la Catedral ante la posibilidad de negativa del Cabildo. No se tiene constancia de si hubo o no votación en el Cabildo para tal cuestión aunque, como apunta F. Marcos Rodríguez, “si la hubo, tuvo que ser favorable” (cfr. “Pedro de Osma: ¿murió sinceramente arrepentido?, p. 116).

⁷⁹ F. Marcos Rodríguez apunta este dato como cierto, en contra de lo señalado por los *Historiadores del Convento de San Esteban*, tomo I, p. 117, cuando se afirma que tal capellanía nunca llegó a ser realmente fundada. Esto lo puede demostrar por una escritura otorgada el 6 de Marzo de 1482, por la que el bachiller Diego Ruiz de Camargo, administrador de la Universidad, vende dos casas en la Plaza del Convento de San Agustín a Martín Fernández de Treviño, racionero de la Catedral, y a Pedro Zayas, sobrino de Pedro de Osma, y su testamentario “para la capellanía que el dicho maestro dexo en la dicha iglesia de Salamanca” (Archivo de la Catedral de Salamanca, caj. 45, leg. 1, nº 21-3º). En otra escritura otorgada el 8 de Abril de 1485 se llama al bachiller Fernández de Treviño “depositario de ciertos bienes que fincaron en la execucion del testamento del maestro Pedro Martinez de Osma...deputado por los señores dean y cabildo de la dicha yglesia...” (Archivo de la Catedral de Salamanca, caj. 45, leg. 1, nº 21-2º) y se llama a Pedro de Zayas “clérigo capellan de la capellania por el dicho maestro que dios aya dotada”. Finalmente, en otra escritura se llama al Cabildo de la Catedral de Salamanca “patrono de la capellanía que dotó el maestro Osma” (Archivo de la Catedral de Salamanca caj. 45, leg. 1), (F. Marcos Rodríguez, “Algunos datos biográficos...”, p. 699).

Alba, si fuera enterrado allí⁸⁰. La capellanía de la que habla el Maestro Osma en su testamento funcionó durante muchos años, incluso se conocen algunos de sus capellanes y el Cabildo de la Catedral actuó como patrono de ella muchas veces. Para F. Marcos la cuestión de la capellanía y del lugar de su enterramiento están relacionados ya que donde fue enterrado es donde se fundó la capellanía (según su testamento) por lo que, probada la fundación de la Capellanía en Salamanca, queda implícitamente probado que fue enterrado en la Catedral de Salamanca y no en la Iglesia de San Pedro de Alba⁸¹. Y, en cuanto a la sinceridad de su arrepentimiento, Menéndez Pelayo dice que “todo induce a creer que murió sinceramente arrepentido”. También F. Marcos piensa que las posteriores actuaciones del Maestro Osma así lo muestran: la fórmula de su abjuración tan clara y precisa, el hecho de que la penitencia que le impuso el Tribunal de Alcalá no fuera muy severa porque creyera en su sincero arrepentimiento y, por otra parte, el sometimiento a la pena que se le impuso, sorprendiéndole la muerte cuando la estaba cumpliendo. A ello hay que añadir su enterramiento en la Catedral de Salamanca ya que si el Cabildo no hubiese creído en su arrepentimiento hubiera puesto reparos y dificultades⁸².

Se conservan dos copias del testamento de Osma⁸³ en el Archivo de la Catedral de Salamanca. En él no se ve referencia al-

⁸⁰ F. Marcos Rodríguez deduce que fue enterrado en la Catedral de Salamanca ya que “el Cabildo de la Catedral de Salamanca, actuó siempre después de la muerte del maestro Osma, como tal patrono de esta capellanía [...] es la Catedral y su Cabildo la que interviene y actúa como patrono de la capellanía fundada, no figurando en ningún momento para nada los beneficiados de la Iglesia de San Pedro de Alba” (F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, p. 699).

⁸¹ F. Marcos Rodríguez señala tres pruebas que, a su parecer, demuestran su conclusión (cfr. “Pedro de Osma: ¿murió sinceramente arrepentido?”, pp. 119 y ss).

⁸² Cfr. F. Marcos Rodríguez, “Algunos datos biográficos...”, p. 700.

⁸³ En el Caj. 45, leg. 1, nº 21 y 42. Una copia es de finales del siglo XV, hecha poco después de la muerte del Maestro. Otra es del año 1526, sacada a petición de los Capellanes de Coro y de Santa Bárbara con ocasión de un pleito que tuvieron en el Cabildo. Las dos copias coinciden en el texto, sin más diferencia que la de faltarle a la del año 1526 el proceso de invalidez del testamento, que se hizo a

guna a su retracción, pero la fórmula que usa se ajusta a la que entonces era habitual y el Maestro Osma pudo pensar que habiendo sido pública y solemne su retracción, no era necesario hacer referencia a ella en su testamento. Existe una sentencia declarando la validez del testamento aunque fue impugnada posteriormente por una hermana de padre del maestro Osma, Juana Rodríguez de Vilviestre, vecina de Vilviestre, diócesis de Osma, que no estaba conforme con la manda de 10.000 maravedíes que Osma le había dejado en el testamento. Ello le llevó a apelar el 7 de Diciembre de 1481 ante el Tribunal eclesiástico alegando que “dicho maestro Pedro Martinez de Osma, su hermano, murió ab intestato e pertenecerle a ella como legítima heredera todos los bienes que quedaron e fincaron del dicho maestro de Osma e los dichos testamentarios aver destribuydo los dichos bienes con mala fe e sin tener poder suficiente para los destribuir e heran detentores e ocupadores de los dichos bienes”⁸⁴. Varios autores⁸⁵ escribieron a la ligera, diciendo que la cátedra, donde explicaba en Salamanca el Maestro Pedro Martínez de Osma, había sido quemada juntamente con el libro *De Confessione*, pero el silencio de autores tan relevantes como Menéndez y Pelayo y González Dávila, son buena prueba de que tal suposición no es correcta⁸⁶.

petición de una hermana del Maestro Osma (cfr. F. Marcos Rodríguez, “Algunos datos biográficos...”, hay una transcripción del testamento de Pedro Martínez de Osma en sus páginas 695 a 697).

⁸⁴ Archivo de la Catedral de Salamanca caj. 45, leg. 1, nº 21-1º. La sentencia que se pronunció sobre esta apelación fue la siguiente: “avido mi consejo fallo... el dicho testamento e postrimera voluntad del dicho maestro Osma ante mi presentado ser bueno e verdadero e tal que deve valer... e ser el último testamento que el dicho maestro Pedro Martinez de Osma fiso e otorgó e aver lugar las mandas e legatos en el contenidas e las destribuciones dellas fechas por los dichos testamentarios... e por tal bueno e verdadero lo devo pronunciar e pronuncio...” (cfr. F. Marcos Rodríguez, “Algunos datos...”, p. 700).

⁸⁵ Así se lee en el Diccionario Enciclopédico, en las obras de Vicente Bajo, de Eleuterio Toribio Andrés, de Vicente de la Fuente entre otros.

⁸⁶ Los Libros de Claustro de la Universidad son una manifestación clara de lo que ocurrió. El Claustro de 14 de Junio de 1479, reunido para tratar de cumplir la sentencia dada en Alcalá contra Pedro de Osma, acordaron que “el día siguiente, a

5. Su aportación al método teológico.

Osma, a pesar de su valentía respecto a algunos problemas dogmáticos, como los expuestos sobre la penitencia en su *Tractatus de Confessione* en 1476, es sumiso a la autoridad eclesiástica y asume una actitud teológica responsable. Es consecuente con una metodología teológica fundamentada en el respeto a la tradición y a la Iglesia. Si bien en un principio fue nominalista, mas tarde se convertirá al tomismo siendo frecuentes los elogios que hace a la doctrina de Santo Tomas en quien ve una síntesis de la doctrina de los *sancti doctores*. De este modo se puede ver cómo el tomismo fue introducido y defendido en España por personas tan ilustres como Alfonso de Madrigal (1455), su discípulo Pedro de Osma (1480) y su sucesor Diego de Deza (1523), entre otros, antes de la llegada de Francisco de Vitoria. Alfonso de Madrigal fue el iniciador del grupo formado alrededor del Colegio de San Bartolomé de Salamanca que siguen a Santo Tomás, aunque hasta el dominico Diego de Deza y P. de Costanza no se convierte el Aquinate en el eje intelectual de aquella ciudad. Osma se opone a la *lógica modernorum* y se sitúa más en la línea de los humanistas italianos, apartándose de los sofismas y discusiones frívolas para volver al estudio de la tradición y de los clásicos. Le abruma la excesiva verborrea y las *fumosidades* de los maestros formalistas que emplean palabras vacías de contenido. Osma acusa a los formalistas de jugar con los nombres, llegando a inventar nuevos términos técnicos sin respetar el uso habitual de hablar de los maestros en la materia. Por eso se niega a aceptar el calificativo de “famosos” y lo deforma

las siete, se haga una procesión alrededor de las Escuelas; se diga misa con sermón e se quemen los libros e la cátedra”, pero termina así: “e los dichos señores dixeron que se quemen los libros, que se pudieran haber, pero que no se queme la cátedra, pues quel dicho señor Arzobispo no lo avía mandado”. Aunque, según señala F. Zamora Lucas “los Dominicos salieron de su convento y fueron a la iglesia de San Martín y allí tomaron estolas y poniéndoselas vinieron por la rúa y otras calles hasta el patio de la Universidad, acompañados de mucha gente principal, para purificar y desvioliar las Escuelas de la mancha” (cfr. F. Zamora Lucas, “El Maestro...”, p. 190).

sustituyéndolo por el término de “fumosos” que sería mas apropiado desde su punto de vista⁸⁷. No niega la importancia de la gramática y de la lógica pero vuelve su mirada hacia un planteamiento auténticamente teológico de los problemas. Se aparta de aquéllos para quienes la lógica constituye el método por antonomasia. Osma llamará a los nominalistas, *fumosistas* y *curiosos* ya que se preocupan de problemas vanos y sutilezas, dando más importancia a las palabras empleadas que a la solución y contestación de los verdaderos problemas teológicos. Es partidario de la doctrina de Santo Tomás al que defiende frente a los ataques de sus adversarios pero no es un tomista arraigado a una escuela sino que, mas bien, es un autor independiente que sigue al Aquinate después de un convencimiento personal y reflexivo.

A Osma se le puede considerar un autor de transición. Su gran preparación teológica unida a su personal originalidad en sus escritos hace que se muestre abierto a la cultura humanista que entraba en España. Siempre mantuvo una postura abierta a nuevos cauces para el conocimiento lo que le lleva a prescindir de las recepciones escolásticas, ya en decadencia, y a emplear nuevos métodos en sus estudios, sometiendo a crítica personal todo lo leído. Sus obras son un reflejo del interés que tenía por la vida espiritual y por los problemas acerca de la *philosophia prima*. En la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia se observa su gran capacidad para la ciencia y su agudeza de ingenio a la hora de defender la verdad en sus obras, actitud poco frecuente en su tiempo. Su obra está condicionada por un cierto escepticismo epistemológico y por una notable antipatía hacia exageradas especulaciones.

En su *Comentario al símbolo Quicumque*, al final de cada apartado cita a P. Lombardo y, en segundo término, a Santo Tomás señalando algún texto de la *Summa* y no del *Comentario*. Este libro es el resultado y reflejo de la preocupación que tenía Osma por el método teológico empleado tradicionalmente. La fe en la Iglesia, la idea de una teología basada en la Biblia y en las enseñanzas de los

⁸⁷ Vid. T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana siglos XIII-XV*, Madrid, vol. I, 1939, p. 568.

antiqui fueron los que llevaron a Osma a la elaboración de tal obra. Su actitud renovadora de la teología explica su deseo de corregir los excesos derivados de una teología dialéctica, iniciada por Abelardo, pero no se ve en él influencia directa de grupos o escuelas sino, más bien, una propia originalidad, que pudo tener fuerza suficiente para influir en la teología de sus contemporáneos y sucesores pero que, acaso por su condenación, tal influjo no llegó a producirse. Osma critica la autoridad de la Iglesia, aunque no critica a la Iglesia misma sino la situación en que se encuentra dentro de su entorno histórico. Se opone a las indulgencias tal y como se concebían y su método teológico se caracteriza por su oposición frente a los doctores *moderni*⁸⁸, su aversión a las sutilezas teológicas y su conversión a los doctores *antiqui*.

Para Osma, y algunos otros teólogos, los *moderni*, en contra de la opinión generalizada que los sitúa a partir de G. de Ockham y los nominalistas, piensa que comienzan con Escoto que venía clasificado entre los *antiqui*. Partidario de los *antiqui* intenta fundamentar en ellos su teología, aunque por encima de Santo Tomás está la Iglesia y por ello, algunas veces, critica las posturas del Aquinate, síntoma de su espíritu libre y su pensamiento independiente. Para Osma las novedades en teología son producto de la razón y un error en el que caen los *moderni* es el conceder demasiada importancia a la razón; esto le lleva a actuar con cautela en el uso de la razón en las explicaciones teológicas y se muestra más partidario de conservar la tradición. A pesar de su oposición a la escolástica de los escotistas, Osma no puede ser considerado como un auténtico humanista como lo fue Nebrija, su discípulo, quien, a veces, lo enjuicia negativamente por su labor dentro de la crítica textual⁸⁹ en sus obras.

⁸⁸ Esta oposición a los *moderni* y la vuelta a los *antiqui*, teniendo como su máximo representante a Santo Tomás, se debe entender en sentido metodológico y no doctrinal, pues incluso el rechazo de la teoría sobre la distinción virtual o formal *ex natura rei* es, más bien, una cuestión de método (cfr. M^a T. Cardo-Guinaldo / K. Reinhardt / H. Santiago-Otero, "Críticas y aportaciones de Pedro Martínez de Osma...", p. 37).

⁸⁹ Apología earum rerum...

6. Osma y la imprenta.

La historia de la introducción de la imprenta en España está envuelta en dudas e interrogantes por razones tales como la carencia de colofón de los más antiguos incunables donde se exprese el lugar, año e impresor, o porque falta la documentación de archivo que pueda suplir esa falta de colofón. Por éstas y otras causas, muchas veces la atribución de fecha y año de un incunable se basa en una circunstancia que no mantiene una relación directa con el lugar y año de impresión o en otros datos acerca de los resultados obtenidos (como el estudio de los tipos de letra). La imprenta nace en el siglo XV como respuesta a la necesidad que se ve de sustituir la copia manual de libros por un procedimiento, artificial y mecánico pero más rápido y seguro, como es su impresión. Su utilización inicial fue en el ámbito universitario y eclesiástico por ser los lugares en que eran más reclamados los libros. Hasta la aparición de la imprenta la técnica utilizada en las instituciones educativas era la *lectio* donde el maestro leía y el alumno oía pero este sistema cambiará con la aparición de la imprenta al no obligar al alumno a prestar una atención tan exhaustiva a las explicaciones del profesor. Alrededor de 1471, por iniciativa del Obispo Juan Arias Dávila, el maestro Juan Parix de Heidelberg abre la primera imprenta que se pone en funcionamiento en Segovia. Entre 1472 y 1476 salen de su taller siete obras, una de carácter teológico, el *Comentario al símbolo quicumque* de Pedro de Osma⁹⁰, una de las primeras, y las otras seis de carácter jurídico. Osma utiliza la imprenta con la finalidad de poner el nuevo invento al servicio de las ideas que se encuentran en sus obras.

Salamanca no estuvo ausente en los primeros momentos de la imprenta, ya que el arte tipográfico en esta ciudad fue floreciente en los últimos años del siglo XV en consonancia con las exigencias

⁹⁰ K. Reinhardt apunta la buena acogida que tuvo esta obra ya que fue de nuevo impresa otras cuatro veces más en París a lo largo de los veinte años siguientes (cfr. *Pedro de Osma y su comentario al símbolo 'Quicumque'*, Madrid, 1977, p. 60).

locales del momento, lo cual se refleja en las muchas obras, de carácter religioso, cultural y legal, que se imprimieron en ella⁹¹. Entre 1471-1472 son muy pocas las personas que en España advierten la importancia del nuevo invento. Uno de los pioneros en la utilización del nuevo instrumento al servicio de la cultura fue, sin duda, Pedro de Osma, profesor universitario y miembro del Cabildo, quien tuvo una relación, personal y directa, con el primer impresor que hubo en España, Juan Parix de Heildelberg⁹². F. Marcos admite la posibilidad de que el *Quicumque vult* sea el primer incunable impreso por Juan Parix⁹³ y Pedro de Osma fuera el primero que estableció relación con dicho impresor, según este autor

⁹¹ El *Comentario al símbolo 'Quicumque'* de Osma tiene gran importancia en la historia de la introducción de la imprenta en España porque éste, junto con otros cuatro incunables, tienen el mismo tipo de letra que el *Sinodal de Aguila fuente* y sirvió para conocer al impresor de este *Sinodal*; según bibliógrafos importantes en la materia (entre ellos F. J. Norton) de entre esos seis incunables, la obra de Osma debió ser de las primeras que se imprimieron, incluso antes que el *Sinodal* (1472-1473); y finalmente porque con ella Salamanca adquiere especial relevancia en los primeros pasos que dio la imprenta (cfr. F. Marcos Rodríguez, *Historias y leyendas salmantinas*, p. 253).

⁹² F. Marcos Rodríguez hace una exposición de razones por las que intenta demostrar que los argumentos dados en favor de que esa relación se dio en Segovia, no producen certeza absoluta y que hay una posibilidad, aunque pequeña, a favor de Salamanca (cfr. "Pedro de Osma y los primeros incunables", *RET*, 1979-1980, pp. 335-336).

⁹³ Para esta afirmación se basa en el documento del Archivo de la Catedral de Salamanca (f.126v, Actas Capitulares); de la lectura de dicho acta se extraen las siguientes conclusiones: el 1 de Junio de 1472 Osma ya había concluido el tratado *Quicumque* pues están tachadas las palabras "et fasia un tratado..." y no lo están las palabras "...habia hecho... una glosa...". Además de los 100 días de gracia que tenían los prebendados de la catedral por estatuto, el Cabildo le concedió otros 120 días con la condición de que no salga de la ciudad y que los goce durante el año 1472 lo cual hace suponer un asunto urgente e importante a resolver puesto que los cabildos no eran generosos concediendo dispensas. A pesar de las obligadas conversaciones previas que tuvo que haber entre el cabildo y Osma para fijar las condiciones de la dispensa, Marcos defiende que la concesión de la gracia no se hizo a petición del maestro Osma sino que fue algo espontáneo concedido por el cabildo en reconocimiento a la categoría intelectual de Pedro de Osma (F. Marcos Rodríguez, *op. cit.*, pp. 254-255).

“estas relaciones se volvieron a establecer con ocasión del *Tractatus de Confessione* si es que se imprimió, como parece lo más probable”⁹⁴. Pedro de Osma es el primer escritor que lleva personalmente una de sus obras a un taller tipográfico, recién instalado en España⁹⁵, para que lo impriman⁹⁶. Según Romeo de Lecea, Osma escribió su *Commentaria* con la intención de imprimirla lo cual se demuestra al ordenar que se escriban en mayúsculas aquellas frases que al maestro le interesan destacar para que se graven en la mente del alumno ya que contienen las ideas fundamentales del sermón. Se advierte así el carácter sistemático y ordenado de su autor quien se preocupa por hacer su exposición lo más comprensible posible a la inteligencia del lector. En cuanto autor establece ciertas reglas a tener en cuenta en la impresión de su libro y, en cuanto profesor universitario, tales reglas adquieren una finalidad didáctica⁹⁷.

⁹⁴ F. Marcos Rodríguez, “Pedro de Osma y los primeros incunables”, p. 340; Vid. también *Historias y leyendas salmantinas*, p. 255.

⁹⁵ Había tres imprentas en España, una en Segovia, otra en Valencia y otra en Barcelona. La primera instalada en España y que manifiesta una mayor originalidad es la de Segovia de Juan Parix (VV.AA., *Historia de la imprenta hispana*, Ed. Nacional, Madrid, 1982, p. 52).

⁹⁶ Probablemente antes de Pedro de Osma otros dos españoles vieron sus libros impresos, pero esto no ocurrió en España sino en Roma. Tales autores fueron Juan de Torquemada que imprimió sus *Meditaciones* el 31 de Diciembre de 1466, aunque en el colofón de la primera edición reza el año 1467, y Rodrigo Sánchez de Arévalo quien imprimió su *Speculum vitae humanae* (cfr. C. Romeo de Lecea, *El primer profesor universitario que en España acude a la imprenta*, primeros incunables, 2, Madrid, 1977, p. 19).

⁹⁷ Cfr. C. Romeo de Lecea, *op. cit.*, p. 51.



III. OBRAS DE PEDRO MARTINEZ DE OSMA.

El osmense cultivó distintos géneros literarios entre los que destacan sus sermones académicos, sus repeticiones, los comentarios teológicos y filosóficos, sus tratados monográficos, los estudios políticos de astronomía, música, las glosas a las sentencias, lo que le hacen ser un autor muy prolijo en sus escritos. F. Stegmüller descubrió 27 escritos de Pedro de Osma en el Códice 35 de la Biblioteca Capitular de Oviedo entre los que se encuentran dieciocho sermones, tres repeticiones teológicas, una cuestión teológica promovida ante el maestro de Osma y resuelta por él, un breve tratado del pecado original y actual compuesto por mandato del Obispo de Segovia que está traducido en lengua vulgar, otro tratado sobre la significación de las ceremonias y dos escritos, uno de ellos en diálogo contra ciertos filósofos de su tiempo a los que Pedro de Osma calificaba con el mote de *verbosistas*. Posteriormente esta lista es completada con la enumeración de otros nueve escritos del mismo autor de cuyos códigos manuscritos o en su caso, las ediciones, señala la existencia y el lugar a excepción de su *Tractatus de Confessione* y de un tratado en vulgar enviado a la duquesa de Alba, el cual se cita por sus contemporáneos pero del que no se ha encontrado ejemplar alguno.

En la Biblioteca Vaticana se encuentran otros dos códigos que contienen una disputa escolástica mantenida por Osma sobre la fecha de la pasión del Señor y algunos errores del calendario.

En la Biblioteca Capitular de Toledo hay un código con unas *conclusiones quatuor de principe* y otras *conclusiones peregrinae de astrologia* compuestas por nuestro autor.

1. Sermones.

Osma intenta transmitir lo más claramente posible el mensaje que se propone en beneficio y provecho de sus oyentes por lo que huye de la palabrería inútil y del virtuosismo retórico. Sus sermones religiosos no se parecen a los sermones universitarios en los que había que observar un gran número de reglas y de procedimientos puramente dialécticos. Estaban llenos de símbolos, casi siempre forzados y con paralelismos y consonancias verbales poco naturales⁹⁸.

2. *Repetitio* o *Relectio*.

Ambos términos se pueden considerar equivalentes. Tenían distintos significados, a veces se llamaba *repetición* a la actuación del repetidor o auxiliar del catedrático propietario, y otras veces se le da este nombre a una de las actuaciones académicas para la obtención del doctorado. Pero en Salamanca la *repetición* clásica era la disertación que estaba obligado a hacer el catedrático en propiedad sobre uno de los puntos concretos de la materia ya tratada en las lecciones ordinarias impartidas en aquel curso. Por consiguiente, se trata de un género literario puramente académico, cultivado fundamentalmente por canonistas y legistas, que ya se utilizaba en Bolonia y en algunas Universidades de Francia. Con estos antecedentes fue adoptado por la Universidad de Salamanca aunque no llegó a generalizarse al resto de Universidades de España. En la Universidad de Salamanca estos géneros se encuentran regulados por la Constitución IX del Papa Luna (1411) y por la Constitución XIII de Martín V (1422) por las cuales pueden ser realizados por los doctores, maestros y licenciados.

⁹⁸ J. V. Frías Balsa, "Pedro Martínez de Osma: vida y obras", *Burgense*, Facultad de Teología, Burgos, 1979, p. 555.

No se conservan todas las *repetitio*⁹⁹ que hizo Osma en el Estudio salmantino a lo largo de toda su vida académica y universitaria ya que ésta fue larga y fecunda. La primera noticia que se conserva

⁹⁹ En el Ms. 35 de la Catedral de Oviedo, en los folios 2-29, se contienen varios sermones latinos de Pedro de Osma.

- Fols. 40r-51r; Rub.: *Repetitio magistri Oxomensis de forma conficiendi et universaliter de eis que in officio misse ducuntur et aguntur.*

Inc.: *Littera quam hodie repetere mea fuerat intentio scribitur a magistro lib. III, d. VIII, c. III, cujus titulus est de forma conficiendi...*

- Fols. 51r-54r, dos sermones de la Concepción y de San Sebastian.

- Fols 54r-78v; Rub.: *Repetitio magistri Oxomensis de efficatia legis Christi ejusque a lege veteri differentia...*

Inc.: *Quoniam qui in lege peccaverunt condenabantur, Rom. 2. Quod intelligendum est non solum...*

Explicit *repetitio theologie et artium professore, primam ejusdem facultatis cathedram regente. Et fuerunt haec acta anno Christi M.cccc.IXV., tertia die may.*

- Fols. 81r-90v; Rub.: *Tractatus brevis de peccatis originali et actuali, quem magister de Oxma, de mandato domini segoviensis episcopi, ediderat.*

Inc.: *Nemo unquam, ut dicit Augustinus, ita plane loquutus est...*

- Fols. 90v-94r. : Rub.: *Incipit quaestio singularis nota et determinata post alios doctores per magistrum Oxomensem.*

Inc. : *Utrum peccans statim cum potest teneatur confiteri. Videtur quod sic. Dicit enim Hugo...*

- Fols. 94r-118v.: Rub.: *Repetitio magistri de Oxma de comparatione deitatis proprietatis et persone.*

Inc.: *Primo libro sent. D. 34 magister inquit de comparatione deitatis...*

- Fols.: 110v-121r. : Rub.: *Responsio ad quedam deliramenta duorum lujus temporis verbosistarum.*

Inc.: *Postquam autem ista promulgata sunt, insultavere duo hojus temporis verbosistarum principes, quorum unus connominatur. Lz.(Lopez) Loca, alius vero, quoniam scriptura latina acribere non potuit, litteris vulgaribus, sic eum depinxi o.caña (Ocaña), que nomina ut nomina, ut ego puto divinitus sunt eis imposita...*

- Fols. 121r-127v.: Rub.: *Dialogus in quo ostenditur fundamenta humane philosophie quibus fulciuntur verbosiste plerumque in theologia deficere.*

Inc.: *Occasione predictorum quidam non minus versute quam acute dubitavere de aliquibus satis difficilibus...*

sobre sus *repetitiones* data del 8 de Mayo de 1464¹⁰⁰ pero también se conservan otras anotaciones sobre ellas, como por ejemplo, la del 26 de Octubre de 1469 en la que se acuerda en Claustro que el administrador no pague a Osma más *repetitiones* hasta que éste no las lleve a la librería una vez pasadas a limpio y con buena letra. Otra anotación la encontramos el 31 de Agosto de 1471 donde se señala que Osma había hecho ocho *repetitiones* en Teología y jura que “no debía repetición alguna a la Universidad en Artes ni en Teología”¹⁰¹.

3. Obras teológicas.

En ellas se ocupa de los problemas relacionados con la eficacia de la ley de Cristo y su superioridad sobre la del Antiguo Testamento, el significado de las ceremonias y de las misas, el año de la pasión de Cristo, el misterio de la Santísima Trinidad, el poder del Papa o el poder de las llaves en la Iglesia... entre otros. Uno de los temas que más estudió fue el de los sacramentos. Defiende que éstos no fueron instituidos, en cuanto a todos sus elementos, por Cristo. A esta afirmación y a otras del mismo estilo, contesta Juan López de Salamanca quien, para rebatir el error acude a San Agustín con el cual, opina, están de acuerdo los demás doctores: “el Legislador de la nueva religión, Cristo, llamó a los hombres al premio, les dio los preceptos e instituyó los sacramentos. Les llamó a los premios, que otorgan las bienaventuranzas; les dio los preceptos, que dirigen su conducta y les instituyó los sacramentos que les ayudan”¹⁰². Juan López piensa que Jesucristo es el único institutor

¹⁰⁰ Archivo Universitario de Salamanca (AUS), Libro 1º de claustros, f. 7r., *op. cit.*, p. 44.

¹⁰¹ AUS, Libro 1º de Claustros, f. 200v. (vid. J. V. Frías Balsa, “Pedro Martínez de Osma: vida y obras”, p. 543).

¹⁰² Ms. De la Bibiloteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 4149. f.52v (cfr. R. Hernández, *Las confesiones y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, Biblioteca de teólogos españoles, 29, A, 13, Salamanca, 1978).

de los sacramentos. La gracia que otorgan sería su causa formal y la curación de la enfermedad espiritual, inherente a la naturaleza humana, su causa final. Y en la causa material, ¿cómo interviene?, Juan López responde diciendo que “Cristo instituyó los sacramentos en cuanto a las palabras y en cuanto a los elementos materiales; como dice San Agustín se une el verbo a los elementos materiales y se obtiene el sacramento”¹⁰³.

Su tema preferido era el del sacramento de la penitencia¹⁰⁴ donde expone su doctrina innovadora que se adelanta a lo que dirán los reformistas religiosos en el siglo siguiente. En este aspecto Osma duda de la necesidad de la penitencia ya que lo sustancial de la misma es la contrición y ésta quita los pecados antes de su manifestación al sacerdote por lo que se pregunta que para qué la confesión. Si se puede admitir una confesión pública de pecados y actos penitenciales públicos de satisfacción, Osma no ve admisible que la confesión privada de todos los pecados, en especie y número, pueda provenir del sacramento sino que, mas bien, habrá sido puesto por las leyes eclesiásticas. Según López de Salamanca, Jesucristo actúa en los sacramentos por medio de su humanidad dándonos todas las gracias que en los sacramentos se otorgan. También fue una actuación efectiva, ya que su humanidad interviene físicamente en la realización del sacramento, y eficaz porque cuando se realiza el sacramento no hay obstáculos, es decir, siempre surte sus efectos, concediéndonos, por su naturaleza humana, la gracia sacramental. Esta humanidad de Cristo no es la causa principal del sacramento sino, solamente, el instrumento vivo, humano, libre y voluntario unido a la persona divina del redentor. Sólo por la participación de Cristo en los sacramentos éstos se hacen inteligibles al hombre.

Sin embargo, Osma no se fija tanto en los ministros que intervienen en la elaboración de los sacramentos, ni en la imperfección

¹⁰³ Ms. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 4149, f. 53r.

¹⁰⁴ Vid. R. Hernández, *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*. Estudio Teológico de San Esteban, Instituto Histórico Dominicano, Salamanca, 1978.

que pudieran tener, o en los símbolos por ellos empleados. Su objeto de atención principal es el de la fe o la buena disposición que ha de tenerse para conseguir la gracia sacramental. Por eso Osma, en lo que se refiere al sacramento de la penitencia, no concede importancia al momento de la absolución dada por los sacerdotes y, sin embargo, da la máxima importancia al momento de la contrición del penitente. No ve necesaria la mediación entre Dios y el hombre. Una de sus tesis defendía la eliminación del pecado y de la pena por la sola contrición ya que, al menos, por lo que se refiere a las penas de la otra vida, los sacerdotes no tienen ninguna jurisdicción sobre los pecadores. A todas estas cuestiones responde otro teólogo, Juan López de Salamanca, que representa la tradición romana con la que Osma quiere romper. Le contesta diciendo que “los sacerdotes nunca administran los sacramentos parcial y divididamente sino de modo integral y perfecto”¹⁰⁵. De este modo la intervención de Cristo es plena y garantiza la total eficacia del sacramento administrado por los sacerdotes. Él es el principal protagonista y el sacerdote es un mediador entre Dios y los hombres. Siempre estará atento a su buena administración pero lo que no se puede evitar, como humanos que son, es la presencia de un posible fallo o distracción en algún momento. A través de los sacramentos ellos mismos otorgan la gracia sacramental, absuelven y perdonan los pecados en nombre de Cristo. La mediación sacramental de los ministros de la Iglesia es una participación de la mediación por antonomasia de Cristo. Él es el encargado de comunicar la gracia, que recibe el sacramento de la fuente absoluta de toda gracia, el Señor¹⁰⁶.

Además de la doctrina general sobre los sacramentos y de sus opiniones particulares sobre la penitencia, otro tema en el que Pedro de Osma se adelanta a las ideas de su tiempo es la cuestión de las indulgencias. Advierte que su concesión provoca negligencia en el esfuerzo personal por lograr la virtud en una vida cristiana. Se cuestiona la potestad que tiene la Iglesia para otorgarlas y quién,

¹⁰⁵ Ms. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 4149, f.64v.

¹⁰⁶ R. Hernández, *op. cit.*, pp. 25-28.

dentro de ella, tendrá autoridad suficiente para darlas “forzando” la voluntad de Dios y porqué pueden ser de distinto grado (plenarias, por años, días...). Osma se muestra poco partidario de las indulgencias para los difuntos preguntándose si es posible una jurisdicción, incluso de los sumos pontífices de la Iglesia, sobre los difuntos. Defiende que las indulgencias no son válidas para los seres de ultratumba más que por vía de sufragio y advierte que, en esto, se aparta de Santo Tomás. Ante tales afirmaciones, Juan López sostiene la idea de un poder participado de los sacerdotes. Los sacerdotes y, especialmente, los sumos pontífices son vicarios de Cristo y, por tanto, pueden distribuir los méritos de Cristo y los tesoros de la Iglesia como consideren conveniente y dispensarlos haciendo caso a las necesidades de sus fieles. Todo lo cual será aplicable en sumo grado al romano pontífice, como sucesor de San Pedro, por estar más cerca de Cristo. En virtud de ese poder participado de Cristo, la autoridad de los sacerdotes de la Iglesia alcanza también a las almas del purgatorio ya que si los pecados son cometidos conjuntamente por el cuerpo y el alma, habiendo arrepentimiento, los sacerdotes pueden borrar las consecuencias de los mismos, es decir, la culpa y la pena, tanto en este mundo como en el otro, si la pena quedó incompleta en el penitente¹⁰⁷.

Otra obra de carácter teológico que ha llegado hasta nuestros días, ha sido su *Comentaria in symbolum quicumque vunt*¹⁰⁸ que fue el primer, y más antiguo, incunable¹⁰⁹ impreso en España de un

¹⁰⁷ R. Hernández, *op. cit.*, pp. 28-32.

¹⁰⁸ En su comentario Osma aún se encuentra inmerso en la tradición de los cronistas medievales que creían que su autor fue Atanasio de Alejandría (+ 373), quien compuso el símbolo durante su exilio en Tréveris con la intención de dar una definición de la fe católica contra la falsa doctrina arriana. Esta leyenda fue puesta en duda hacia el siglo XVI y hoy se va imponiendo la opinión de que tuvo su origen en la Galia del sur hacia la mitad o finales del siglo V. Por eso la narración del exilio de Atanasio en Tréveris por Pedro de Osma contiene algunos errores ya que parte de las crónicas de los Papas y Emperadores sin someterlas a crítica alguna (Cfr. K. Reinhardt, *Pedro de Osma y su comentario al símbolo 'Quicumque'*, pp. 29-30).

¹⁰⁹ Reinhardt opina que el *Comentario al símbolo 'Quicumque'* fue compuesto antes del año 1476 siendo difícil dar una fecha mas exacta ya que no se puede

autor contemporáneo a la época en que se escribió. Su contenido lo componen una suma de verdades esenciales de la fe cristiana, los llamados artículos de fe. Osma no se preocupa tanto del aspecto histórico del símbolo, e incluso se observan fallos a la hora de su comentario sobre las circunstancias originarias del mismo. La autoridad que posee el símbolo *quicumque* no procede de Atanasio sino de la aprobación que le otorgó la Iglesia Católica como expresión genuina de su fe, incluyéndolo incluso en su liturgia. Osma centra su atención en la doctrina en él contenida y que trata de interpretar según la doctrina escolástica de su tiempo. Para ello utiliza los métodos de exégesis que se usaban para la interpretación de los libros sagrados en su época.

En este comentario Osma ofrece un resumen de lo que decía en sus clases sobre las *sentencias*. Es importante el hecho de que Osma presente siempre como segunda fuente la *Summa Theologica* de Santo Tomas, lo cual da lugar a suponer que el maestro pretendía sustituir las doctrinas de Pedro Lombardo por las enseñanzas del Aquinate siendo un claro antecesor de la renovación teológica que ocurrió en España en el siglo siguiente con Francisco de Vitoria. Aunque este comentario lo hace teniendo ambos a la vista.

Para su elaboración tiene en cuenta a los grandes doctores en materia trinitaria y cristológica –San Agustín y Santo Tomás– y se aleja de otros intérpretes más recientes como Duns Scoto o los últimos escolásticos. No utiliza en exceso las fórmulas y los complicados juegos de palabras propios del medievo lo que afirma su carácter independiente en la exposición de su doctrina. A veces no le satisfacen sus maestros preferidos por lo que se pueden apreciar algunas discrepancias con el Aguila de Hipona o con el Doctor An-

decir con seguridad si fue redactado antes de que Osma leyera la *Repetitio de comparatione deitatis, proprietatis et personae*, Reinhardt se fija en las ediciones del Comentario donde la edición de Segovia parece indicar una fecha relativamente temprana (alrededor de 1472 o algo mas tarde) y la edición parisiense data con cierta seguridad entre 1475-1477, de lo cual deduce el autor que el comentario se escribió antes de 1476, probablemente en 1472 quizá influido por su amistad con el Obispo de Segovia Arias Dávila por lo que se podría considerar la primera obra teológica impresa en España (cfr. K. Reinhardt, *op. cit.*, p. 60).



gético. Es un claro reflejo del momento histórico en que se escribió a caballo entre el medievo y el Renacimiento¹¹⁰.

4. Otras obras.

Además de los citados escritos de teología Osma compuso dos obras de filosofía, partiendo de las lecciones dadas en la Facultad de Artes y que, por tanto, deben ser fechadas con anterioridad a las demás: una de ellas será el *Commentaria in libros Ethicorum Aristotelis*, corregido y editado en Salamanca en el año 1496 por un discípulo suyo, el maestro Fernando de Roa, catedrático de esa Universidad. El otro contenía unos comentarios a los libros VII-XII de la Metafísica de Aristóteles del que se conservan varios manuscritos¹¹¹. Se le puede considerar un antecesor de los grandes peripatéticos españoles del siglo XVI. Su gran poder de penetración filosófica unida a su gran conocimiento de los textos aristotélicos hizo de Osma un pensador que supo desarrollar con rigor y consecuencia las ideas más importantes de la metafísica aristotélica sin perder de vista el espíritu aristotélico. Para él la metafísica versa sobre Dios y es, en rigor, una teología racional. El conocimiento metafísico hace posible que el hombre pueda participar de la auténtica sabiduría. Entre la teología medieval y la metafísica aristotélica piensa que existe la misma diferencia que separa a un

¹¹⁰ K. Reinhardt, *op. cit.*, pp. 52-55.

¹¹¹ Según Carreras y Artau, uno se conserva en la Biblioteca Universitaria de Madrid (ms. 103), otro en la Biblioteca Real y un tercero en la Biblioteca Universitaria de Salamanca, siendo inexacto que estas *Quaestiones* sean un fragmento de una obra más amplia que comprenda todo el comentario de la metafísica de Aristóteles como señalaba P. Beltrán de Heredia (vid. "Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca Real de Madrid", *Ciencia Tomista*, 1926 (34), pp. 190-216). No sólo en todos los manuscritos se reproduce la misma exégesis a los seis últimos libros sino que de las cuestiones introductorias antepuestas por Osma así como del *incipit* y del *explicit* para Carreras y Artau se desprende claramente que la obra en su forma actual es completa (Cfr. T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía. Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV*, t. II, p. 567).

hombre de su infancia y su madurez. Aunque Aristóteles no hable de Dios en los doce libros de su obra, para Osma todas sus disquisiciones van orientadas hacia el conocimiento de la divinidad ya que la especulación sobre el ser y la especulación de la divinidad coinciden en cuanto que Dios es el primer principio del ser.

También se encuentran, entre sus escritos, algunos estudios políticos, de astronomía o de música, También Glosas a las sentencias, *Quodlibetum* y algunos tratados monográficos. Como hombre erudito que era muestra su curiosidad intelectual y estética en su controversia sobre música con uno de los innovadores más prestigiosos de su tiempo, el maestro de dicha disciplina en la Universidad de Salamanca, y después en Bolonia, Bartolomé Ramos de Pareja. Llegó a escribir un tratado sobre esta materia aún no localizado, y a mantener un coloquio en el Estudio sálmantino en el que contendieron Osma y Pareja. Hacia el año 1470 Ramos le manifestó personalmente su disconformidad y contradijo, punto por punto, en un tratado musical redactado en lengua castellana lo escrito por Osma. El osmense conocía las teorías musicales de Boecio pero reconoció, humilde y noblemente, que la exposición de su contendiente había sido mejor que la suya¹¹² lo cual pone de manifiesto su calidad humana y honradez intelectual.

Un tratado inédito de Pedro de Osma fue su *De officio militis* donde se observa un cambio en el tratamiento de la cuestión militar planteando el problema de la misión del caballero, en términos estrictamente filosóficos. Utiliza un procedimiento diferente en el desarrollo del tema. Sus predecesores en la temática lo habían enfocado al público en general y con un lenguaje vulgar pero Osma lo dirige hacia el ámbito universitario, sin ficciones novelescas y en latín. Es un escolástico que se dirige a otros escolásticos. Intenta concretar cuál es el papel que tiene que desempeñar el caballero tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz. No se encuentra en la obra un rigor en las citas siendo casi todas de segunda

¹¹² C. Romeo de Lecea, recoge las palabras que Osma dirá al respecto en la obra de Bartolomé Ramos de Pareja, *Música práctica*, Bolonia, 1482, "non sum ego adeo Boetio familiaris sicut iste" (cfr. *El primer profesor que en España...*, p. 64).

mano. Apenas son literales pues cita las autoridades *ad sensum* y sólo excepcionalmente se encuentra alguna referencia precisa. Goñi Gaztambide piensa que es un tratado anterior a su conversión al tomismo, en la época final de su enseñanza, cuando explicaba la *Ética a Nicómaco*, poco antes del 12 de Junio de 1463 o quizá en ese mismo año¹¹³.

¹¹³ G. Gaztambide, "Un tratado inédito de Pedro de Osma: de officio militis", *Revista Española de Teología*, 1983 (43), p. 183.

IV. COMMENTARIA IN ETHICORUM LIBROS ARISTOTELIS¹¹⁴.

Se le puede considerar a Osma como un renovador del peripatetismo en la Universidad de Salamanca y un legítimo antecesor de los grandes peripatéticos del siglo XVI. Conocedor de los textos del Estagirita rechaza una interpretación textual sobrecargada de sutiles cuestiones escolásticas y exige que el significado de las palabras se tome del uso del idioma.

Es en el siglo XV cuando comienza la renovación de los textos de lectura universitaria de la Ética y Política de Aristóteles, a partir de entonces se toma como texto base para sus comentarios la nueva traducción realizada por el humanista italiano Leonardo Bruni, el Aretino, (1369-1444)¹¹⁵ quien lo traduce del griego al latín en 1418¹¹⁶. La versión latina de la *Ética a Nicómaco* de Bruni fue exhibida en Salamanca en 1424 por su sobrino Fernán Pérez de Guzmán. Esta nueva versión fue, en un principio, atacada por Alonso de Cartagena, amigo y consejero del rey Juan II, quien no se mostró conforme con el prólogo en contra de las versiones anti-

¹¹⁴ *Commentaria in ethicorum in libros Aristotelis, correctum per reverendum magistrum de Roa cathedratico in studio salmantino*, Salmanticae MCCCCXCVI. De este incunable se conservan tres ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, otro en la Biblioteca Colombiana, dos en la Universidad de Salamanca y uno en la Universidad de Sevilla. Además existen ejemplares en el Museo de Vich, Biblioteca Nacional y Ajuda de Lisboa, Trinity College de Dublin. Según Stegmüller, el manuscrito de esta obra se encuentra en la Biblioteca Capitular de Toledo (códice 47-13 de esta biblioteca) pero los hermanos T. y J. Carreras y Artau, afirman que existió en la biblioteca Capitular de Oviedo (vid. J. V. Frías Balsa, "Obras de Pedro Martínez de Osma: vida y obras", *Celtiberia*, 1980, p. 50).

¹¹⁵ Osma utiliza en su comentario a la Ética la traducción de Leonardo Bruni: *Aristoteleis ethicorum libros ab aretino pridem e greco in latinum traductos nostris hominibus pro intellectus mei facultate plane legendos fecerim* (fol. 1r.).

¹¹⁶ La Ética estaba dedicada a Martín V y después también tradujo la Política y la Economía dedicadas, respectivamente, a Eugenio IV y a Cosme de Médicis (cfr. A. García García / V. Muñoz Delgado, "La 'Summa' de Pedro de Osma sobre 'la Política' de Aristóteles", *Celtiberia*, 1981, p. 92).

guas. Esto llevó a Alonso de Cartagena a mantener una célebre correspondencia con el Aretino que culminó con la posterior aceptación de la traducción por su parte lo que provocó su rápida difusión y acogida en el territorio español.

Una prueba del talante innovador de Osma la encontramos en sus *Comentarios a la Metafísica* y a la *Ética* de Aristóteles. La dedicatoria y prólogo de la *Ética* se considera como el manifiesto del humanismo en el tema de las traducciones. Comienza con una exposición epistolar del Aretino al Papa y continua con su comentario a dicha carta¹¹⁷. Seguidamente hay una exposición del prefacio de Leonardo con muchas observaciones sobre el latín y el griego y los defectos de la *vetus translatio*. La influencia que recibe Osma de la nueva corriente humanista se ve reflejada en el papel que concede a la retórica y a la lógica en su comentario, escrito durante sus años de docencia como profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca (1457-1463). Los humanistas combaten la llamada *lógica modernorum* y, en este comentario a la *Ética*, Osma se distancia de esa lógica, acercándose a una visión más humanista con la utilización de la retórica por considerarla más eficaz y conveniente a su propósito¹¹⁸. Hace alusión a la controversia humanista sobre el *bonum* y abandona la gran lógica de los siglos XIV y primera mitad del siglo XV¹¹⁹ mostrando una mayor preocupación por los problemas de la gramática¹²⁰.

¹¹⁷ Pedro de Osma, *Petri Osmensis in libros ethicorum aristotelis*, Salmanticae, 1496, f.1.

¹¹⁸ “et arguit entimematische qui modus prout iam dicebatur rethorice argumentationi magis convenit quam sillogisticus” (f. 8).

¹¹⁹ Para una valoración negativa de los humanistas que se oponen a esa lógica, puede verse V. Muñoz Delgado, “Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano”, *RET*, 1978 (38), pp. 231-236.

¹²⁰ Osma inserta dos cuestiones sobre la gramática en los folios 20 y 23: El primero es un problema típico medieval, desarrollado por Gundisalvo hasta los *modistae*, combatidos por los nominalistas. Se pregunta, si la gramática es toda por el uso del hombre o si en alguna parte es natural. Y el segundo, es un problema esencialmente renacentista donde se cuestiona porqué se da más uso al juicio de unos que al de otros, por ejemplo, en latín, más credibilidad a Tulio que a otros (f. 20: “arguit primo quae tota sit ex homine usu quod apud diversos diversa fiunt

Su *Ética* es puramente aristotélica, sin concesiones a los escolásticos, que pertenecen a las escuelas o estudian en ellas, ni a los grandes sistemas del siglo XIII. Su vuelta a Aristóteles es un claro influjo renacentista. Como renovador del peripatetismo en la Universidad de Salamanca en el siglo XV, presenta un sistema de forma relativamente nuevo que modifica profundamente el método empleado hasta el momento. Utiliza la argumentación retórica tanto en la filosofía especulativa como en la filosofía práctica porque piensa que es la manera más conveniente y eficaz de realizarlo.

En la línea del Tostado, en su empeño por provocar una nueva recepción del pensamiento aristotélico, sus seguidores y compañeros del Colegio de San Bartolomé, Pedro de Osma y Fernando de Roa, inician la tarea de comentar la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, respectivamente, sin seguir las pautas escolásticas hasta entonces vigentes. La *Ética* y la *Política* pertenecen al saber práctico y se encuentran, en Osma, íntimamente relacionadas. Ambos libros no difieren por razón de su fin sino por los medios a través de los cuales se alcanza ese fin, en ambos el fin es el *bonum civile*. Osma no terminó su comentario a la *Ética* del Estagirita, dejándola incompleta. Legó los comentarios hechos por él y el contenido a los seis primeros libros, así como las notas materiales de los restantes a su discípulo y amigo Fernando de Roa, quien los publicó en 1496 en Salamanca. Ambos concebían la obra como un bloque único¹²¹. En su comentario a la *Ética* se apoya en autores clásicos latinos y juristas romanos, aunque solamente cita tres veces a Santo Tomás y no en cuestiones fundamentales para su argumentación. Con sus comentarios quiso perpetrar su magisterio y su esfuerzo por servir al bien común, incluso después de su muerte. Deja manifiesta su intención constatando que no le movía *ni el deseo de lucro*

non ex natura sed ex homine usu originem habent”; f. 23: “Questio vero secunda quam precedentium occasione occurrit est quare apud universas linguas magis usui et quorundam iudicio standum erit quam usui, ac iudicio aliorum”).

¹²¹ Así parece constar en la frase inscrita por colofón “cum (arist) aperte ethicam cum politica continuaverit” (f.385).

*ni la ambición de gloria vana sino su afán de llevar a su fin lo que la naturaleza ya había puesto en mí*¹²².

El estilo empleado en su obra no es acorde con el movimiento renacentista ya que está escrita en el latín decadente del momento. Sus formas de expresión latinas son poco elegantes, como procede al uso de la época, utilizando un estilo sobrio y sencillo en sus interpretaciones. El ejemplar utilizado en esta selección y traducción de textos es el que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. La encuadernación es en pergamino. En el reverso de su primera hoja consta su signatura I/309 y I/310, ya que se conservan dos ejemplares, fechado en 1496. En la segunda hoja ya comienza el comentario con una presentación de su persona en tres líneas que no utiliza enteras¹²³. Todo el libro está sin numeración por lo que hemos empezado a numerarlo nosotros desde esta página contando sólo como escrita una cara del folio, dejando en blanco el reverso a pesar que en el ejemplar conservado en Salamanca está escrito por las dos caras.

A la hora de comentar la *Ética a Nicómaco*, Osma respeta la división hecha por Aristóteles y va comentando cada uno de sus libros siguiendo el orden dado por el Estagirita. Comienza con un prólogo al cual le siguen el comentario de los diez capítulos de los que consta el libro de *Ética a Nicómaco*. Divide los libros en tratados, los tratados en capítulos y los capítulos en párrafos en los cuales cuando la materia sea oscura, la explicará, y cuando sea clara dirá que lo es. Rehace el escrito si encuentra en él algún intrincado pero, si por el contrario, el escrito es claro también lo dirá. Las palabras que sean oscuras intenta aclararlas señalando aquellas que considera interesantes para la comprensión del texto e intenta solucionar las dudas que encuentre *conforme a la capacidad de mi*

¹²² "Itaque non questus cupiditate ductus non inanis glorie ambitione agitatus hunc tantum laborem susceperim: sed iuxta aristotelem septimo politthicorum id ipsum ad finem producere volens quod in me natura incoharat" (f. 1).

¹²³ Comenzaremos la selección de textos con estas palabras de presentación para proseguir con los textos seleccionados.

*entendimiento*¹²⁴, esquema que sigue, también, en todos los diez libros de la *Etica* comentados. El autor va analizando cada una de las partes de cada capítulo por separado, comentando aquellos aspectos que le parecen dignos de destacar, tanto por razón de la materia que trata como por razón del sentido que hay que dar a los términos allí empleados por el filósofo.

1. Libro primero: Sobre la felicidad.

Su primer tratado es un prólogo de la obra. Comienza haciendo algunas observaciones necesarias para mostrar su propósito. Muestra que todas las cosas humanas (arte, doctrina, *actus*, elecciones...) se ordenan a un fin: el bien civil (*bonum civile*) que es la felicidad. Habla del bien humano y no del bien supremo y universal. La ciencia civil se dirige al bien humano supremo que es el bien al que se dirigen todo arte, doctrina, actos y elecciones. Y solamente las cosas humanas tienden a cierto bien. Presenta la diferencia entre los fines, unos son actividades (*actiones*), otros pasan a la materia exterior que pueden no transformarse pero que si se transforman son las *factiones*. Para unos *actiones* y *factiones* son diferentes fines pero, según Osma, para Aristóteles todos son *actiones*. Sigue con la comparación entre los fines, mostrando cómo son preferibles las obras a las actividades. Señala que de la diversidad de fines hay uno que es el fin supremo al que tienden todas las cosas. Muestra que el orden entre los fines es semejante al que existe entre las ciencias, unos guardan relación con otros hasta llegar al fin supremo. Por los fines principales perseguimos a los inferiores.

Razona cómo el fin supremo, por encima del cual no hay otro, es el mejor, se quiere por sí mismo y los demás por él. Su conocimiento es necesario para el hombre. Será la ciencia civil la encargada de considerar ese fin óptimo y necesario para el hombre. La ciencia civil no considera el sumo bien de uno solo sino de todo el

¹²⁴ Pedro de Osma, *Petri Osmensis...*, (f. 135).

pueblo. Es la que establece cuáles son las disciplinas que convienen a cada pueblo y durante cuanto tiempo tienen que estar vigentes. De esta afirmación Osma extrae nueve conclusiones. El primer tratado termina hablando del modo de proceder de la ciencia civil y de la cualidad del discípulo de esta ciencia.

El segundo tratado trata acerca de la definición de la felicidad. Primero narra las opiniones de otros sobre la felicidad y muestra de qué manera se las ha de considerar. Comienza recordando que la ciencia civil trata sobre el supremo bien, que es la felicidad, y muestra en qué están o no de acuerdo aquellos que hablan acerca de lo que es la felicidad. Luego manifiesta las opiniones de los que afirman que la felicidad es un bien manifiesto y claro. Lo divide en seis partes, cada una analiza uno de esos bienes (la vida humana, el placer, el honor, la virtud, la vida contemplativa y las riquezas). También expone las opiniones de los sabios platónicos. Expone dos condiciones de la felicidad: que sea un bien perfecto y que sea un bien por sí suficiente. Concluye este tratado con la definición de la felicidad partiendo de las opiniones de los otros. Muestra que su definición de la felicidad está de acuerdo con lo dicho por los sabios (en cuanto que la felicidad es una actividad del alma y en cuanto que el fin y la felicidad es una actividad). Por lo que señala cómo su definición de la felicidad está en consonancia con la verdad de los filósofos y en qué se aparta o esta en consonancia su definición con otras definiciones dadas de la felicidad.

El tercer tratado muestra porqué y cuando existe la felicidad. Primero señala cuál es la causa de la felicidad y a qué personas se excluye de ella (a los animales, a los niños, a las mujeres). Muestra cuándo el hombre debe ser llamado feliz (en vida o muerto) señalando sus dudas al respecto. Terminará razonando las respuestas y soluciones dadas a esas dudas.

El cuarto y último tratado del libro primero trata acerca de la propiedad de la felicidad. Se plantea si la felicidad es una cosa elogiabile o una cosa honorable. Señala que la felicidad no es algo elogiabile sino que es un bien honorable. Se exponen ciertas cosas que se exigen para la consideración de la virtud y de la felicidad. Habla de las partes del alma como algo necesario para el conoci-

miento tanto de la virtud como de la felicidad. Divide la virtud según la división de las partes del alma. Después divide la virtud.

2. Libro segundo: Naturaleza de la virtud ética.

El segundo libro trata acerca de las causas efectivas de la virtud. En el primer tratado divide la virtud en dos clases. La primera es la virtud intelectual que se realiza por la enseñanza ya sea oral o escrita. Necesitará de la experiencia y de un tiempo prolongado siendo necesario un conocimiento preexistente. Dentro de ella están las virtudes especulativas y las operativas. Una segunda clase de virtud es la virtud moral o ética que se origina completamente por la costumbre (*consuetudo*) y no por naturaleza. No necesita tiempo ni experiencia. Muestra que así como la virtud se genera por los actos también se corrompe por ellos. Intenta mostrar cuáles son aquellas actividades por las que se originan en nosotros las virtudes. Entre todas las actividades considera aquellas que generen el hábito de la virtud. La virtud generada producirá actividades semejantes a éstas por las cuales se generó. Dice la razón de por qué los hábitos se distinguen según el placer o el dolor y confirma su argumento con razones tomadas de las cosas que se refieren a la virtud y al hombre virtuoso. Termina este tratado dando una solución a la cuestión planteada y rebatiendo el error de algunos en el planteamiento de este tema.

En el segundo tratado habla de la definición de la virtud y su manifestación en cada una de las virtudes. Comienza por averiguar el género de la virtud. Primero dirá qué son las pasiones, a qué se llaman facultades y, por último, cuáles son los hábitos. Muestra bajo cuál de las partes del alma se contiene la virtud. Expone cuatro razones por las que las virtudes no son pasiones, ni facultades, por lo que entonces serán hábitos. Prosigue su explicación mostrando que la virtud no solo es un hábito sino también qué clase de hábito es. Señala su cualidad y cuál es su diferencia propia. Concluye con la definición de la virtud confirmándola primero con

relación a qué cosas la virtud se dice justo medio, segundo con relación a qué se atiende el exceso, el defecto y el justo medio y, por último, saca un corolario contra los que piensan que la virtud es el justo medio del bien y no el supremo bien. Prosigue su exposición aplicando la definición que ha dado de la virtud a cada una de ellas. Muestra, a través de cada una de ellas, que el medio es laudable y los extremos vituperables. Osma lo divide en seis partes: 1. Habla de la fortaleza. 2. De la moderación. 3. De las virtudes relacionadas con las riquezas. 4. De las virtudes relacionadas con los honores. 5. De la virtud que gira en torno a la ira. 6. De las virtudes que versan en torno a la conversación humana. También va poniendo ejemplos de las pasiones para mostrar que algunas son elogiables y otras vituperables. Habla de la vergüenza y de la indignación para después poder hablar de la prudencia y de la justicia.

El último tratado de este libro versa sobre la oposición de la virtud y sus vicios. Muestra que existe una doble contrariedad: 1. De los vicios entre sí. 2. De los vicios con relación a la virtud. También observa que hay una mayor oposición entre los extremos entre sí que de los extremos al medio. Terminando su exposición señalando que uno de los extremos se opone a la virtud más que el otro. Expone algunos ejemplos por los que el hombre puede llegar a ser virtuoso. Termina su tratado mostrando de qué manera se puede conseguir la virtud. No será fácil llegar a ser un hombre virtuoso, muestra de qué manera el hombre puede llegar al justo medio y mantenerse virtuoso. A través de tres ejemplos señala cómo el hombre puede llegar a ese medio de la virtud encontrado.

3. Libro tercero: Acciones voluntarias e involuntarias.

El libro tercero, en su tratado primero, trata acerca de lo voluntario, involuntario y de la elección, consejo y voluntad. Comienza por lo involuntario a la fuerza. Divide lo involuntario y describe lo forzoso (*violenti*). Señala que lo involuntario puede ocurrir de dos

maneras: por la fuerza y por ignorancia. Duda si han de denominarse voluntarias o involuntarias las cosas que se hacen por miedo a un mal mayor al que tememos caer o a causa de algún bien que no ha de ser desperdiciado o ha de ser conseguido por la fuerza. Soluciona la duda diciendo que tales acciones son mixtas, pues ni son totalmente voluntarias, ni totalmente involuntarias sino que son en parte una cosa y en parte otra. Aunque señala que son más semejantes a las voluntarias puesto que cuando se hacen hay una previa elección. Por último excluye el error de algunos en torno a estas cosas que se hacen a la fuerza dando cinco razones para rechazar tal error. Prosigue su exposición mostrando de qué modo ocurre algo involuntario por ignorancia. Diferencia tres grados de ignorancia: 1. Respecto a la voluntad. Podrá ser contra la voluntad –involuntario– o fuera de la voluntad –no voluntario–. 2. Por parte del mismo acto según que la ignorancia sea su causa del obrar o no lo sea, sino que proceda de otra causa exterior. 3. Por parte de lo que se ignora.

Una vez expuesto lo involuntario define lo voluntario excluyendo cierto error y probando lo defendido por él con cinco razones o argumentos. También señala aquello que interesa sobre la elección con relación a la doctrina presente e intenta averiguar y dar una definición de elección. Continúa hablando de la deliberación. Expone en qué cosas existe la deliberación y en qué cosas no. Sobre el modo y el orden de la deliberación, muestra qué es lo que en la deliberación se presupone, el efecto de la deliberación y el término de la deliberación. Termina comparándola a la elección. Por último trata acerca de la voluntad.

Su segundo tratado trata acerca de las virtudes y de los vicios. Comienza mostrando que las virtudes y los vicios se encuentran bajo nuestro poder. Excluye el error de algunos acerca de la voluntad, la deliberación y la elección como algo voluntario y concluye que los vicios son, por tanto, voluntarios.

El tercer tratado trata sobre la fortaleza. Comienza dando una definición general de la fortaleza. Señala los temores con los cuales la fortaleza no tiene relación y con cuales sí. Prosigue diciendo en qué género de muerte se encuentra la fortaleza y en qué orden se

halla la fortaleza en relación con las demás clases de muerte. Después de tratar sobre el acto o ejercicio de la fortaleza. Determina las acciones de los vicios que se oponen a la fortaleza tanto por exceso como por defecto. Compara la fortaleza a algunas virtudes que se le parecen.

Seguidamente trata acerca de lo que no es la verdadera fortaleza y expone cinco clases de este tipo de fortaleza: cívica, militar, provocada por la ira, producida por la esperanza y producida por la ignorancia. Comenta las propiedades de la fortaleza y de qué modo la fortaleza se relaciona con el temor y la confianza, con el dolor y con el placer. Excluye las propiedades de la fortaleza militar y, por último, pone el epílogo.

En su último tratado trata acerca de la templanza. Busca, en especial, la materia de la templanza mostrando cuál es el acto de la templanza con relación a la materia expuesta y termina con una comparación de la intemperancia con algunos otros vicios.

4. Libro cuarto: Examen de las virtudes éticas.

El libro cuarto se ocupa de examinar ocho virtudes. Primero se detiene en las virtudes que giran en torno a las riquezas. Se fija en la materia, los actos y las propiedades de la liberalidad (generosidad). Muestra que, con relación a la materia de la liberalidad, existen vicios opuestos a la liberalidad, los cuales son la avaricia y la prodigalidad. Estos vicios se pueden interpretar de muy diferentes maneras con relación a la materia de la que se habla.

A continuación muestra cuál es el principal acto de liberalidad diciendo que al hombre liberal le es más propio dar a quienes es debido que recibir de donde conviene o no recibir de donde no conviene. Después expone cuál debe ser el acto de la liberalidad. Señala las cuatro propiedades de la liberalidad y las aclara excluyendo cualquier error que pueda producirse de las cosas expuestas.

Prosigue su exposición analizando la figura del avaro y del prodigo. Primero nos muestra en relación a qué se excede el avaro, cuál es su acto, y, por último, establece la comparación entre la prodigalidad y la avaricia: 1. En cuanto a las actividades. 2. En cuanto a la gravedad del pecado. Muestra que la avaricia es un vicio peor que la prodigalidad. Hace una consideración sobre la virtud de la magnificencia y de sus extremos (vicios). Muestra cuál es la materia de la magnificencia, de qué manera se comporta el hombre magnífico (espléndido), en relación a la materia de dicha virtud. Expone seis propiedades de la magnificencia acerca del modo de gastar y, por último, muestra cuáles son aquellas acciones y obras en las que gasta el magnífico.

El segundo tratado versa sobre las virtudes que tienen por objeto los honores. Inicia su exposición ocupándose de la materia y de los actos de la magnanimidad. Muestra de qué modo el magnánimo está en el justo medio determinando la materia de la magnanimidad en concreto. Señala que tiene por objeto los honores y la compara con otras virtudes. Luego trata de la magnanimidad comparándola con otras virtudes; primero expone una razón común, es decir, que la magnanimidad no puede existir sin las otras virtudes, en segundo lugar dirá que la magnanimidad es una virtud especial y, por último, de las premisas saca las conclusiones.

Acerca de los actos del magnánimo, muestra cuál es el acto, de qué manera obra acerca de las materias secundarias y de qué modo los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad. Expone las ocho propiedades que se reciben con relación a las cosas exteriores. Dos de ellas pertenecen a la materia de la fortaleza, otras cinco a la materia de la liberalidad y la última a la propia materia, a los honores. Después expone las seis propiedades que miran o hacen referencia a los actos humanos. De estas propiedades la primera se dispone por comparación a sí misma, las otras cuatro siguientes por comparación a la verdad, y la última, por comparación al placer. Termina exponiendo las seis propiedades que se relacionan profundamente con la disposición del hombre magnánimo. Una vez analizadas las propiedades, se detiene en los vicios opuestos al

magnánimo: la pusilanimidad y la vanidad. Pone la causa y el efecto de ambos y, por último, los compara.

El tratado tercero estudia la mansedumbre como término medio en relación a la ira. Primero muestra de qué modo, en torno a la ira, existe un justo medio y dos extremos. Determina los vicios opuestos a ella (la apatía y la ira) y los compara entre sí. Muestra, de dos maneras, que el extremo por defecto se opone a la mansedumbre menos que el extremo por exceso.

El cuarto tratado se ocupa de las virtudes relativas a los actos humanos. Primero trata de una virtud, semejante a la amistad, que no ha recibido nombre. Propone los extremos, luego el medio y concluye diciendo que los extremos han de ser vituperados y el justo medio ha de ser alabado. Muestra que se ha de hablar de esta virtud en doble sentido, la compara con la precedente y manifiesta la oposición entre esta virtud y los vicios. Explica qué es lo que conviene al término medio y a los extremos, muestra de qué manera estas cosas les afectan y, por último, muestra qué ha de ser alabado y qué ha de ser vituperado con relación a dicha virtud. Después se ocupa de la agudeza y el trato cortés. Muestra cómo, acerca de la broma, existe un término medio y dos extremos, mostrando qué conviene al extremo por exceso, qué conviene por defecto y qué conviene al término medio. Apunta de qué manera el término medio se tiene en lo relativo a la broma (*iocum*). El hombre ingenioso y de trato cortés (*urbanus*) solamente se sirve de “chistes” nobles, convenientes y propios del hombre libre. El bufón pecará por exceso mientras que el hombre rudo lo hará por defecto. Terminará señalando la conveniencia que existe entre esta virtud y las dos anteriores. Las tres coinciden en que son término medio en la vida, es decir, en el común uso de la conversación y en el roce de los actos. Pero se diferencian en que una de ellas es acerca de la verdad mientras que las otras dos versan en torno al placer de las cosas dichas, una en la diversión (*ioco*) y la otra a los demás relaciones de la vida.

El último tratado de este libro trata acerca del pudor como una pasión digna de alabanza. Muestra, de dos maneras, a qué edad conviene el pudor: 1. Que no conviene a la edad senil sino juvenil.

2. Porque se alaba el pudor de los jóvenes pero nadie alaba al viejo pudoroso pues, debido a la edad, el viejo debe ser prudente, los viejos no deben regirse por el pudor sino por la razón y la prudencia. Sigue su exposición diciendo que el pudor no conviene a un hombre honrado y experimentado, porque éste proviene de las malas acciones y el hombre honesto no hará nada reprochable y se guardará de lo vergonzoso. Termina este tratado estableciendo la semejanza que existe entre el pudor y la continencia que, aunque digna de alabanza, tampoco es una virtud sino algo mixto, es decir, una virtud imperfecta.

5. Libro quinto: Sobre la justicia e injusticia.

El libro quinto trata acerca de la justicia e injusticia. El tratado primero trata acerca de la justicia legal. Comienza exponiendo qué ha de considerarse en torno a la justicia e injusticia. Continúa ofreciendo la definición de la justicia e injusticia, las aclara y, de lo expuesto, saca un corolario. En el propósito de aclarar las definiciones dadas de la justicia e injusticia Osma lo explica señalando la diferencia que hay entre el modo de ser operativo con relación a las ciencias y a las facultades. Por último, intenta averiguar la diferencia de las clases de justicia. Describe cuáles son estas formas de justicia e injusticia y continúa distinguiendo dos acepciones del término injusticia y otro tanto hace de la justicia. Acaba señalando de qué manera se mantiene el más deseoso con relación al injusto y al inicuo.

Inicia su explicación hablando de lo justo legal como objeto de la justicia. Muestra que lo justo legal se determina de acuerdo con la ley y especifica cuáles son estas cosas que se establecen por la ley. La ley está correctamente puesta si se ordena a la utilidad común de la república. Pero la ley que se ordena a la utilidad de los que mandan podrá ser considerada como establecida imprudentemente. Por ello, todas las cosas que se relacionan con las virtudes son reguladas por la ley, porque son buenas. Pero otros bienes de

cualquier clase que sean, son meramente bienes positivos porque son regulados por la ley. De la misma forma se ha de hablar de los vicios. Hay algunas cosas prohibidas porque son malas, pero otras son malas porque están prohibidas. Estas afirmaciones de Aristóteles sólo tendrán cabida en una república que se gobierne rectamente y se preocupe por las virtudes de los ciudadanos. Por último habla de la propiedad, condición o naturaleza de la justicia legal y saca una conclusión. Después hablará de qué forma se relaciona ésta con las otras virtudes.

En el segundo tratado centra su atención en la justicia particular que se toma de la diversidad de los fines, es decir, solamente peca contra la justicia particular quien obre por un fin concreto. El mismo vicio y el mismo acto vicioso se extiende, según la diversidad de los fines, a las distintas especies. De donde queda claro que los vicios y las virtudes reciben “su especie” por los fines porque no podrá existir un género fuera de sus especies. Explica porqué la justicia universal y la justicia particular reciben el mismo nombre. A continuación va mostrando en particular lo que propuso en general resumiendo lo que anteriormente dijo sobre la división de lo justo e injusto.

Prosigue hablando acerca de la justicia e injusticia particular, es decir, de lo justo e injusto particular. Termina exponiendo una cuestión sobre si es lo mismo ser un hombre virtuoso y ser un buen ciudadano, es decir, si la virtud del hombre virtuoso y la del mejor ciudadano es la misma, señalando que no son enteramente iguales. Pues existen algunas repúblicas, como la tiranía, el principado de unos pocos y el principado democrático, en las que el hombre es un excelente ciudadano pero no será un hombre virtuoso. Sin embargo, en la recta república, como es el reino y el principado de los aristócratas, casi se identificarán el hombre virtuoso y el buen ciudadano.

Habla de la justicia particular y de lo justo de acuerdo con ella. Divide esta justicia en dos tipos: aquella que consiste en la distribución del honor, dinero o cualquier otra cosa que se pueda dividir entre los que viven en la comunidad política (justicia distributiva) y la que existe en los comercios, es decir, en las obligaciones de los

hombres que han de ser cumplidas (justicia conmutativa). Subdivide la justicia conmutativa en dos tipos, pues unos modos de trato son voluntarios y otros involuntarios. Después muestra de qué manera se concibe el término medio en esa justicia particular. Primero expone qué cosa justa es el término medio y, después, muestra que éste existe según una determinada proporción, es decir, que lo justo de la justicia distributiva es un término medio conforme a una cierta proporción. Muestra de qué manera lo justo distributivo se toma con relación a la proporción. Según esta proporción se recibe lo justo equitativo en la distribución donde se atiende no a una igualdad de cantidad sino de razón. También dirá cuál es la proporción por la que se toma lo justo distributivo diciendo que esta proporción no es continua sino separada pues no existe término común al cual se compare una cosa y, a su vez, él mismo se compara a otra cosa. Concluye diciendo que lo justo de esta clase tiene proporción pero lo contrario (lo injusto) carece de ella.

A continuación se fija en la justicia conmutativa. Señala su diferencia con la justicia anterior señalando que unas cosas son propias de la justicia conmutativa y otras de la justicia distributiva. Expone las cosas propias de cada una de ellas. Muestra de qué modo se toma el término medio en la justicia de los comercios tanto en las cosas del mismo género como en las cosas de diverso arte donde muestra el origen de los nombres de pérdida (*damni*) y ganancia (*lucris*). Rechaza la opinión de aquellos para quienes lo justo es una especie de reciprocidad para con otro y de otro y presenta dos razones por las que la reciprocidad no coincide con la justicia correctiva. Expone su opinión señalando que, de algún modo, los dos que realizan el intercambio reciben y dan lo mismo y lo prueba con el ejemplo del arquitecto y el zapatero extendiéndolo, después, a todas las demás artes. Para tratar de solucionar la forma de proporción en los intercambios propone que todas las cosas intercambiables han de medirse por algo y muestra de qué modo, una vez igualadas las cosas, se hace la reciprocidad. Lo justo contiene una reciprocidad *secundum proportionem*, es decir, hecha la adecuación de las cosas, si llega a realizarse el intercambio, habrá una



reciprocidad según la proporción ya que ambas partes dan y reciben lo mismo de acuerdo con la proporción.

Intenta dejar claras dos ideas sobre la actividad de la justicia y su término medio: 1. Que el vivir justamente es el término medio entre cometer injusticia y sufrirlas. 2. Que la justicia es el término medio no de dos vicios sino del mismo término medio. La causante de los dos extremos sería la injusticia. Define la justicia y la injusticia para dejar claro que el recibir *plus et minus* está contenido bajo la injusticia.

El tratado tercero trata acerca de la justicia y lo justo político. Observa que, formalmente, hay justicia o injusticia cuando se hacen las cosas por elección pero cuando se hacen por ignorancia, por pasión o por cualquier otro motivo no hay, formalmente, justicia ni injusticia. La justicia de este tipo conviene a los hombres libres e iguales porque es una justicia *simpliciter* mientras que la justicia *secundum quid* conviene a los demás y no son *simpliciter* justos. A continuación divide este tipo de justicia en dos clases: natural y legal. Comienza por el derecho natural y después expone el derecho legal dando su definición y ejemplos para aclarar los términos. Excluye el error de algunos en este tema y lo soluciona mostrando de qué manera es mutable el derecho natural y de qué manera lo es el derecho legal.

Da un concepto de lo que entiende por voluntario e involuntario para responder a la cuestión de con qué injusticias se llama al hombre injusto y cuándo se puede llamar a un hombre justo. Señala que puede haber daño, e incluso error, sin haber injusticia. A veces se da el acto injusto sin injusticia del operante y diferencia esta injusticia de la injusticia de hecho. Plantea la cuestión de si existe la injusticia para alguien que la quiere (voluntariamente). En principio cometer injusticias es algo voluntario y el sufrirlas dirá que también puede ser voluntario.

El cuarto tratado aborda el tema de la equidad y lo equitativo. Después de exponer su intención en este punto, define el objeto, el sujeto y, en tercer lugar, habla acerca del modo de ser de la equidad. En cuanto al objeto expone las deficiencias de la ley y del legislador, dejando claro que tales deficiencias no son obstáculo

para la rectitud de la ley, y concluye con la exigencia de la necesidad de una corrección de la ley. Lo bueno y lo equitativo es lo justo e incluso mejor que cierta clase de justicia, especifica cuál es la naturaleza de lo bueno y lo equitativo para señalar cuales son las causas por las que a veces las leyes fallan.

El último tratado de este libro plantea y da solución a la cuestión de si alguien puede cometer injusticias hacia sí mismo. Pone dos razones por las que a alguno le pueda parecer que alguien cometa injusticias para sí mismo. Define la verdad de la cuestión y muestra que no comete injusticia consigo mismo sino contra la ciudad. Hace una comparación entre cometer injusticia y sufrirla. Dirá que las dos son malas y que aunque sea peor cometerla que sufrirla accidentalmente, también puede ocurrir lo contrario. En último término, muestra qué y cuál justicia es la justicia metafóricamente hablando o por semejanza.

6. Libro sexto: Examen de las virtudes intelectivas.

En el libro sexto se trata acerca de las virtudes intelectivas, principalmente acerca de la prudencia. Muestra qué es lo que puede saberse de la recta razón y que aquel saber sobre la recta razón no es suficiente para el perfecto conocimiento. Resume la división de las partes del alma anteriormente expresada al final del libro primero. Después subdivide la parte del alma racional en dos partes: una, es la razón por la que comprendemos lo necesario y otra, es aquella por la que se perciben las cosas contingentes. Da nombre a las citadas partes del alma y habla sobre las virtudes que operan en las dos partes del alma. Las virtudes contemplativas dirigen el entendimiento especulativo para que no se aparte, al especular, del camino de la verdad y las virtudes operativas hacen lo mismo acerca del entendimiento práctico para que no se pervierta con el obrar.

Intenta demostrar cuáles son los principios de los actos humanos y mostrar cuáles son los principios de los actos propios del

hombre. Luego se detiene en destacar qué entendimiento es el principio de la cosa hecha para terminar mostrando acerca de qué clase de cosas el entendimiento práctico pueden ser principio de cosa hecha (*rei agenda*). Termina señalando cuál es la función propia de ambos entendimientos y qué hábitos son las virtudes de estos entendimientos (especulativo y práctico).

El segundo tratado habla acerca de las virtudes intelectivas. Muestra que, en torno a lo contingente, hay dos hábitos de los cuales uno, se llama arte y otro, prudencia. Prosigue mostrando, por inducción, qué es el arte, define las funciones del arte con relación a su materia y muestra cuáles son las razones por las que el arte se diferencia por su materia y cuáles son las razones con las que está de acuerdo. Por último muestra lo que es el arte por comparación a su opuesto, que se llama “inercia”. Prosigue hablando de la prudencia para saber quién es el hombre perfectamente prudente. A continuación define la prudencia diferenciándola del arte, aclarándola con dos ejemplos. Muestra cuál es el objeto de la prudencia y en donde se encuentra, es decir, cuál es el sujeto de la prudencia.

Da la definición del intelecto no en cuanto potencia sino en cuanto hábito de una potencia. También define la sabiduría en términos absolutos, la cual versa sobre la consideración de todo ente, y habla de la sabiduría en particular que gira en torno a algún género concreto. De las premisas concluye tres corolarios que pueden llamarse “definiciones” absolutas de la sabiduría: 1. Define la sabiduría como la más exacta y óptima de las ciencias. 2. Conviene que el sabio conozca no sólo lo que mana de los principios sino también la verdad sobre los principios. 3. La sabiduría es entendimiento y ciencia. Si uno conoce las conclusiones, es “conocedor” pero si conoce los principios tiene “entendimiento” y si conoce ambas cosas es sabio. Por lo tanto es sabio quien conoce los principios de las cosas y los efectos que de ellos dimanar. Señala que, entre todas las virtudes intelectivas que versan en las *rebus agendaris*, la sabiduría, absolutamente considerada, es la principal. Diferencia la ciencia civil de la prudencia, divide la prudencia civil en dos especies y muestra qué entendemos, propiamente, por el nombre de prudencia. Compara la prudencia a la ciencia y el en-

tendimiento, mostrando en qué están de acuerdo y en qué se diferencian.

El tercer tratado trata acerca de ciertos hábitos acompañantes de la prudencia. Comienza averiguando de qué género es la buena deliberación considerada como un hábito y no como un acto. Se pregunta si es una ciencia, una opinión, una buena conjetura o alguna otra cosa de esta índole. Primero muestra en qué género no se halla para concluir diciendo que el género de la buena deliberación es una cierta rectitud, no la rectitud de la ciencia, ni de la opinión, sino de la deliberación. Para que exista tal rectitud pone cuatro condiciones. Ni la sagacidad ni su contrario, la torpeza, son lo mismo que la ciencia y la opinión, demostrando, así, que la sagacidad no es toda ciencia, ni una de las ciencias particulares. Señala la conveniencia y la diferencia entre la sagacidad y la prudencia para concluir mostrando que el tener sagacidad no es lo mismo que tener o recibir prudencia. De todo lo dicho se deduce que el entendimiento es principio y fin y que las cosas particulares son los principios de las *rebus agendaris*. Le sigue un epílogo donde señala que la prudencia es la primera y principal virtud en las *rebus agendis*. Pero Osma señala que el filósofo, en este lugar, intentaba hablarnos de estas virtudes que pertenecen a la *vis cogitativa*, no en cuanto es razón particular sino en cuanto se llama entendimiento de las cosas particulares y ésta es la razón por la que no se ha hecho mención de la buena deliberación.

El tratado cuarto trata acerca de la utilidad de la sabiduría y de la prudencia, las compara y muestra cómo se conectan las virtudes entre sí y con la prudencia. Plantea dos dudas: la primera sobre la utilidad de la sabiduría y de la prudencia y la segunda trata de averiguar cuál de las dos, una vez comparadas, es la más importante. Para la solución de la segunda habría que anticipar muchos conceptos por lo que deja su solución para más adelante.

En último lugar, muestra que la virtud moral no existe sin la prudencia tanto por medio de argumentos como por medio de las palabras de otros autores (sobre todo Sócrates). Concluye con un epílogo sobre la necesidad de la prudencia diciendo que la prudencia es deseable por dos razones. La primera razón porque es una

virtud perfecta de cualquier parte del alma. La segunda razón porque no existe una recta elección sin la prudencia y sin virtud. Utiliza dos ejemplos claros para solucionar una cuestión anterior provocada por la comparación entre la sabiduría y la prudencia política: el primero es de la ciencia médica que parece relacionarse a la salud como la prudencia política a la sabiduría y el segundo, lo toma de la comparación con Dios.

7. Libro séptimo: Continencia e incontinencia.

En el libro séptimo se habla, principalmente, sobre la continencia y la incontinencia. En el primer tratado muestra qué son ambos términos, cómo se llaman y de qué manera se distinguen de los otros. Comienza mostrando en qué hombre existe la continencia, enumera las cosas que deben evitarse y cuáles no para que, en nosotros, pueda darse tal virtud que se llama heroica y divina, opuesta a la brutalidad. Prosigue mostrando tres maneras por las que el hombre es brutal, es decir, se hace bestia. Expone seis afirmaciones posibles, de las cuales tres pertenecen a la continencia y a la resistencia y, las otras tres, a sus contrarios.

A continuación se plantea seis dificultades en torno a las seis probabilidades expuestas. Pero las dificultades no están colocadas en el mismo orden que las probabilidades, por lo que la primera dificultad corresponde a la tercera probabilidad, la segunda es acerca de la cuarta, la tercera acerca de la quinta probabilidad, la cuarta acerca de la segunda, la quinta acerca de la primera y, por último, la sexta acerca de la sexta probabilidad. Una vez expuestas intenta dar solución a la primera dificultad de las expuestas. Aristóteles rebate a los que pensaron que se podía obrar contra la opinión, pero no contra el conocimiento y expone la verdadera solución a la dificultad planteada. Termina esta parte con un epílogo a lo dicho anteriormente.

Sigue su exposición hablando sobre la materia de la continencia e incontinencia primero en general y, después, en particular. De lo

dicho, saca dos corolarios donde establece comparación entre la incontinencia y la intemperancia.

La incontinencia se encuentra en torno a los placeres humanos y brutales. Una vez establecida la división del placer continúa mostrando que no hay incontinencia *simpliciter* en torno a los placeres brutales y lo hace por un doble camino: por parte del sujeto, el hombre, y por parte del objeto. Al final pone el epílogo. A continuación compara la incontinencia a la ira, relacionando la incontinencia del apetito, que es incontinencia *simpliciter*, con la incontinencia de la ira, que es incontinencia *secundum quid*. También compara esta incontinencia, que se llama “humana”, a la incontinencia que se llama “brutal” (*inmanis*). Termina comparando la continencia y la incontinencia con algunos otros hábitos que se relacionan entre sí en su materia: tales como la temperancia e intemperancia, la firmeza y la no firmeza.

A través de tres razones muestra que el intemperante es peor que el incontinente. Compara las diversas clases de incontinencia entre sí, mostrando que es menos mala la incontinencia *ex temeritate* que *ex infirmitate*. Expone en qué está de acuerdo el incontinente y el intemperante. Señala la razón por la que el incontinente se arrepiente y es curable, pero el intemperante no. A continuación, soluciona la cuarta dificultad que era en torno a la segunda probabilidad. Muestra de qué manera se relaciona la continencia, como término medio, con la razón y con el bien y el mal. Afirma que la continencia *per similitudine* puede denominarse “moderación”, y que la incontinencia *per similitudine* puede denominarse “intemperancia” indicando en qué se diferencian. Se fija en la solución de la dificultad planteada en torno a la quinta probabilidad, es decir, si es posible que un hombre incontinente sea prudente. Manifiesta la conveniencia y la diferencia entre el incontinente y la prudencia. Compara las diversas especies de incontinencia en cuanto a que sean más o menos curables.

El segundo tratado se interesa por el placer y el dolor. Señala que será la ciencia civil la que trata acerca del placer y del dolor, prosigue exponiendo tres opiniones sobre el placer de las que sólo la segunda obtiene aprobación. Muestra claramente que el placer es

un bien, después de deducir tres inconvenientes, y termina mostrando que algún tipo de placer es el mejor, porque el placer es algo común que existe para todos (Libro 5º de *Ética*) y porque la naturaleza siempre tiende a aquello que es lo mejor (Libro 2º de *Caelo* y Libro 6º de *De animalibus*). Después de haber hablado del placer en general, se ocupará del placer del cuerpo en particular. Se dice que los placeres del cuerpo no han de perseguirse y abrazarse con vehemencia porque los placeres han de perseguirse no por sí, *propter se*, sino por necesidad, *ex necessitate*. Plantea una duda acerca de esta cuestión y da la solución de dos maneras. Expone las razones que acompañan y asisten a los placeres humanos.

8. Libro octavo: Sobre la amistad.

El libro octavo versa acerca de la amistad. En el primer tratado escribe sobre la amistad entre las personas iguales. Comienza exponiendo diversas opiniones de los filósofos morales sobre la amistad en las cosas humanas, luego dice qué dificultades, de qué clase han de omitirse y cuáles han de determinarse, para terminar excluyendo el error de algunos en torno a la distinción de las clases de amistad. A continuación intenta dar una definición de amistad. Para ello distingue lo amable, que es el objeto de la amistad, en tres cualidades distintas: lo bueno, lo agradable y lo útil. Las dos primeras cualidades son lo amable como fin, mientras que la tercera es aquella mediante la cual se consigue y se adquiere el fin. Prosigue señalando las diferencias que han de establecerse en la definición de la amistad. De acuerdo con la diferencia de las tres clases de cosas amables, distingue tres especies de amistad: la útil, la agradable y la honesta ya que las facultades, los hábitos y los actos se diferencian por sus objetos. Primero habla acerca de la amistad útil y agradable mostrando que llega a existir no *per se* sino *per accidens*, que son fácilmente disolubles y a qué tipo de hombres les viene bien esa clase de amistades. Prosigue hablando de la amistad honesta probando, de muchas maneras, que ésta es la perfecta.

Comparará esta amistad perfecta con otros tipos de amistad. Expone la semejanza de aquellas amistades con la amistad perfecta en la causa de amar. Señala dos modos en los que se mantienen aquellas amistades imperfectas, aunque tengan deficiencias y el modo de mutabilidad de la amistad útil. En primer lugar se fija en aquello que las amistades imperfectas se diferencian de la perfecta. Y en segundo lugar, dice que tales amistades no han de llamarse amistades, a no ser por costumbre, que es por lo que así se les llama. Acaba con el epílogo.

A continuación determina sobre la amistad por comparación a sus actos. Continúa mostrando que la amistad tiene deficiencia a causa del defecto del acto. Muestra que esto puede ocurrir de tres maneras: ya por la ausencia duradera de los amigos, ya por la ineptitud de algunos, o por el defecto de una conversación amigable. Después se hablará de la amistad por comparación a los sujetos, es decir, a los amigos mismos que son sujetos de amistad. Tiene tres partes. La primera parte muestra la aptitud y la ineptitud de algunos con relación a la amistad. A los ineptos para la amistad los llama *difficiles*, otros los llaman *discordes* porque no tienen concordia ni para los demás ni para ellos mismos. A continuación, determina acerca de la multitud de amigos. Prueba que en la amistad perfecta no es posible tener muchos amigos. Muestra que en los otros tipos de amistad sí es posible tener muchos amigos. Compara simultáneamente los amigos útiles y los placenteros y habla de la división de amigos con relación a la diversidad de oficios encomendados.

El tratado segundo comienza hablando de la amistad entre personas de desigual condición. Propone que existe otra clase de amistad, a parte de la ya comentada, como es la que existe entre un superior y un inferior. Comenta la manera de conservar esa amistad y señala la diferencia de la igualdad en la amistad y en la justicia. Prosigue su exposición señalando de qué manera el amar y ser amado están relacionados con la amistad. Muchos prefieren ser amados que amar y expone lo que de ello se sigue y el porqué acontece. Tratará de la permanencia de esta amistad entre personas desiguales y hablará de la amistad de los contrarios. Muestra que

ésta sucede, la mayor parte de las veces, en la amistad útil. Después muestra las clases de amistad y cómo éstas se realizan de acuerdo con las comunidades políticas, hablará de las clases de comunidad política y de las desviaciones de éstas. Tiene dos partes. La primera parte distingue entre las diversas clases de comunidad política. Se dice que las rectas clases de *civitatis* son el reinado, el poder de los mejores ciudadanos (aristocracia) y, en tercer lugar, la timocracia o poder honorable al que algunos llaman “popular” porque en él interviene casi todo el pueblo. Prosigue comparando las citadas clases de comunidad política y afirma que el reino es la mejor forma de gobierno y el gobierno popular o democrático (*popularem*) puede ser una corrupción de gobierno, como se dice en el libro tercero de *Política* y una clase de gobierno (*species civitatis*) como se dice aquí. Compara las diversas clases de gobierno con las comunidades domésticas. En primer lugar compara el reinado y la comunidad doméstica de padres e hijos. También compara el gobierno tiránico con la comunidad doméstica y observa que algún gobierno tiránico puede ser justo. Prosigue comparando la aristocracia al gobierno de la casa donde resulta manifiesto que la mujer tiene algún mando. Sigue comparando la oligarquía y también la timocracia y democracia, pero de estas cosas que se refieren a este tema se tratará en el comentario al libro de *Política*, en griego, y *De Republica*, en latín. Va distinguiendo las clases de amistad en relación a las comunidades políticas. Muestra cuál es la amistad de acuerdo con el reinado, cuál es la amistad que existe de acuerdo con el gobierno aristocrático y cuál de acuerdo con la comunidad de los que están en timocracia. Después mostrará cuál es la amistad que existe con relación a las transgresiones.

El tratado tercero trata sobre las reclamaciones de los amigos. Primero trata de las reclamaciones entre amigos iguales y el segundo acerca de las reclamaciones que existen en la amistad que hay entre personas no iguales. Cuando uno de los amigos es más digno que el otro, es frecuente la disputa entre ellos, pues ambos piensan que les es digno tener más. Cuando esto sucede, la amistad se deshace, puesto que la amistad consiste en la igualdad.

9. Libro noveno: Las propiedades de la amistad.

En el libro noveno trata acerca de las propiedades de la amistad. Aborda el tema de la conservación y disolución de las actividades de la amistad. Expone lo que conserva la amistad de los no iguales, explica la causa de la perturbación de esa amistad y muestra cuáles son los remedios contra las perturbaciones de esta clase de amistad. En torno a la disolución de las actividades de la amistad hace tres cosas: 1. Propone la causa de la discordia que se da debido al defecto de recompensa. 2. Muestra en qué amistades sucede esto. 3. Señala de qué modo la amistad se turba por el hecho de que la “recompensa” (compensación) no llega a suceder en este asunto que el amigo deseaba. Primero muestra a quién corresponde establecer la “compensación” diciendo que ha de hacerse por éste que recibió el primero los beneficios. Y, en segundo lugar, muestra de qué manera han de hacerse las “recompensas” entre los amigos de acuerdo a la virtud y en otras amistades que no están de acuerdo con ella.

A continuación plantea tres dudas con relación a las “recompensas” por las que se retiene la amistad para luego dar solución a cada una de ellas. Primero lo hace en general (*in genere*) donde expone la dificultad del tema y la causa de esa dificultad y después da solución en particular (*in specie*) a estas dudas. Plantea tres posibilidades. En la primera muestra de qué manera ha de disolverse la amistad cuando uno de los amigos se cambia a peor. En la segunda nos muestra de qué manera han de disolverse las amistades cuando uno de los amigos se distancia del otro al mejorar. En la tercera muestra de qué modo nos debemos comportar con el amigo una vez rota la amistad. Ahora empieza a considerar cuáles son los efectos de esta clase de amistad y de qué manera se comporta el hombre bueno ante tales efectos. Mostrará lo mismo pero acerca del hombre malvado.

Se detiene para considerar la concordia de los amigos. Hace dos cosas. Primero muestra qué es la concordia, expone el género y la materia de la concordia y, en segundo lugar, muestra de qué modo se relaciona con la amistad política o social (*civilem amicitiam*), observa cómo la concordia puede hallarse, y de hecho se halla, en

los hombres buenos y no se halla en los hombres malos. También se fija en la beneficencia. Expone lo que ocurre en torno a ella, plantea y da solución a una duda en torno a este punto.

En el segundo tratado habla acerca de estas dudas que surgen por parte del amante, primero en relación al amor que uno se profesa a sí mismo y, después, con relación al amigo. En el último tratado de este libro comenta acerca de ciertas cuestiones que surgen por parte de los amados. Establece una duda sobre la conveniencia de la multitud de amigos. Primero en cuanto a la amistad útil, mostrando que no es conveniente, ni posible, tener muchos amigos de acuerdo con la perfecta amistad, ni con relación a los amigos agradables (*iocundum*) y, por último, ni en cuanto a la buena amistad. Se hablará acerca de la necesidad de amigos. Y, una vez tratadas las cuestiones referentes a la multitud de amigos y a su necesidad, aborda el tema sobre la conveniencia entre los amigos, es decir, de saber qué se ha de esperar de los amigos.

10. Libro décimo: Naturaleza del placer y de la felicidad.

Una vez que, en los libros anteriores, ha hablado sobre la virtud, tanto moral como intelectual, sobre la continencia y, también, sobre la amistad diciendo que tienen afinidad con la virtud, en este libro décimo intenta hablar acerca de la felicidad que se dice que es el fin de todas las demás virtudes o cualidades enumeradas. En el primer tratado habla del placer. Comienza con una introducción, o proemio, en el que demuestra que en la ciencia civil ha de tratarse sobre el placer, prosigue exponiendo las opiniones de los demás, indicando que la verdad se expondrá más adelante. Advierte que, acerca del placer, existen dos opiniones casi extremas: la opinión de Eudoxio y sus seguidores que afirmaron que el placer era un bien y el mejor bien y la opinión de Platón mostrando de qué manera se oponía a los argumentos del primero el cual afirmaba que el placer no era un bien. Una vez rechazadas las refutaciones de ambos, el filósofo expone cuatro razones por las que Platón se

esforzaba en mostrar que el placer no es un bien y pone que aquellas razones concluyen de manera falsa. A la vez que las expone, el filósofo las rebate.

Continúa hablando sobre el placer de acuerdo con la verdad. Primero muestra que el placer no se encuentra en el género del movimiento ni de la acción y aclara su propósito mediante dos argumentos. Sigue su exposición mostrando la naturaleza del placer: expone qué es el placer y aclara algunas de las cosas dichas anteriormente, concluyendo que el placer no es la felicidad, pues la felicidad es una actividad y el placer no lo es, sino, más bien, una propiedad de la actividad.

A continuación dirá las propiedades del placer. Muestra cuáles son las clases y las diferencias de los placeres. Primero determina y concreta la diferencia de los placeres por la diferencia de actividades. Muestra, racionalmente y mediante dos ejemplos, que los placeres se diferencian de acuerdo con las distintas actividades. En segundo lugar, muestra la diferencia de los placeres, contemplada desde el punto de vista del sujeto. Según sean los hombres así serán los placeres y señala cuál, entre los diversos placeres, es el mejor. Muestra qué placer ha de ser llamado *simpliciter* y *absolute* placer. Sostiene que algún placer es el mejor en medio de los placeres del hombre virtuoso, es decir, muestra cuál es, de entre los placeres citados, el placer propio del hombre.

En el segundo tratado trata acerca de la esencia o definición de la felicidad. Se demuestra que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. Si al principio del libro primero, se estableció que la felicidad es el fin de las acciones humanas, es decir, de las cosas que deben realizarse (*rerum agibilium*), siguiendo lo expuesto en el libro séptimo, se puede afirmar que sin el conocimiento de la felicidad nadie podrá, suficientemente, dirigir su vida. De la misma manera que se dice que la felicidad es el último fin de las cosas que se deben realizar (*rerum agendarum*), así también se dice que es su primer principio. De este principio tuvo su origen toda la ciencia civil. Pero de la diversidad de principios se sigue la diversidad de conclusiones, de lo que se sigue que diversas *res publicae* persiguen diversos fines, pero no los mismos.

En torno a esta materia algunos piensan que en el libro primero, habla de la felicidad política y aquí, habla de la felicidad contemplativa. Si se dijera que hay dos felicidades sería necesario decir que los hombres tienen dos fines últimos y dos actividades propias, pero ambas cosas parecen ser contrarias al filósofo, según se expresó en el libro primero. Si existieran dos felicidades, puesto que la felicidad es el primer principio de las *rerum agibilium* existirían, con razón, dos primeros principios en el mismo hombre, lo cual niega Aristóteles en el libro décimo de *Metafísica*. Si hay dos felicidades bien una de ellas sería inútil, o bien una de las dos será más perfecta. Y, de esta forma, la menos perfecta no podrá o deberá llamarse felicidad, puesto que la felicidad es el último bien, como se ha dicho en el libro primero de *Ética*. Decir que en el libro primero se hablaba de una felicidad y aquí, en el libro décimo, de otra, para Osma evidentemente es falso, puesto que allí solamente se dijo que la felicidad era una actividad del alma de acuerdo con la virtud óptima y en la vida perfecta. Concluyendo, finalmente, que esta felicidad, no es moral sino intelectual, pero no cualquier clase de virtud intelectual, sino solamente la sabiduría. Por tanto en el libro primero y aquí, se habla de una sola felicidad, pues, en el libro primero, muestra que la felicidad no puede ser otra cosa que una actividad del alma según la mejor virtud y en medio de una virtud óptima.

Puesto que son dos las cuestiones en torno a la felicidad, una planteada en el libro primero y, otra, aquí, en el libro décimo, el enfocar la felicidad desde dos puntos de vista, no quiere decir que se trate de dos felicidades. Afirmar una multitud de felicidades no está de acuerdo ni con la verdad ni con la opinión de Aristóteles. Por último dirá que, conforme a la mente del filósofo, la felicidad política no es diferente de la contemplativa. Del mismo modo que el fin de uno solo es la vida contemplativa, así también, éste es el fin de la ciudad. No afirmar que la vida contemplativa es el fin de la ciudad sería decir que la vida política es una vida solitaria. Ya se dijo en el libro primero que la felicidad necesita de los bienes externos, por lo que no es fácil que a quien le faltan posibilidades obre cosas ilustres. Muchas cosas se realizan a través de los ami-

gos, de las riquezas, por el poder político, como si uno se sirviera de instrumentos, si esas cosas fallan, falta la felicidad. Incluso en el libro noveno, al hablar de los amigos, se demostró de varias formas que el hombre feliz necesita de amigos. No puede ser feliz cualquiera, a no ser que tenga todos los bienes que le son posibles al hombre. De este modo, concluye Osma, quienes piensen que la vida contemplativa es la vida en soledad, ni entienden al filósofo ni se entienden suficientemente a sí mismos. La felicidad consiste, principalmente, en la contemplación, aunque hay necesidad de otros bienes, los cuales se tienen que tener al alcance de la mano.

Continúa su exposición mostrando, de dos maneras, que la felicidad no es un hábito de la virtud sino una actividad, cuestión que ya trató en el libro primero. Una vez establecido que la felicidad es una actividad, se detiene en aclarar qué tipo de actividad es la felicidad. Muestra que ésta es una actividad *secundum virtutem*, la felicidad es una actividad que ha de ser buscada y deseada. En segundo término, subdivide la actividad que ha de desearse y buscarse por sí misma, en actividades *secundum virtutem* y actividades *iocosas*. Y, finalmente, muestra de dos maneras, que la felicidad no se halla en la diversión sino que consiste en la actividad de la virtud.

Una vez demostrado que la felicidad es una actividad *secundum virtutem*, se detiene en demostrar de qué tipo de virtud es la actividad. Muestra que la felicidad es una actividad de una virtud no ética sino intelectual y especifica de qué actividad de la virtud intelectual es la felicidad. Primero expone algunos argumentos o razones para probar que la virtud óptima no es práctica sino contemplativa y, después, muestra de qué manera esta vida contemplativa se tiene por el hombre. Concluye su exposición afirmando que la felicidad es una actividad de la virtud intelectual no práctica sino contemplativa.

A continuación se compara la vida contemplativa de la vida activa, que consiste en la actividad de la virtud moral. Comienza probando que la vida contemplativa es la primera y mucho mejor que la vida activa. Si la felicidad se pusiera en la vida activa, más bien se llamaría la felicidad de la ciudad, lo cual es negado por el

filósofo en el libro séptimo de *Política* donde muestra que la felicidad de la ciudad es la misma que la de uno, y que no consiste en la acción sino en la contemplación. En segundo lugar, muestra de qué manera se relaciona el hombre feliz a los bienes externos y a los dioses. La felicidad consiste, principalmente, en la actividad de la sabiduría y todos los demás bienes contribuyen más o menos a ella. Todas estas disciplinas parecen supeditarse a la sabiduría del hombre pero lo que produce la felicidad es la misma sabiduría.

El tratado tercero contiene tres temas fundamentales. El primero averigua y muestra que, aparte de la doctrina expuesta, hay necesidad de otra doctrina o enseñanza para hacer al hombre virtuoso. El segundo muestra que es necesario que el hombre se haga legislador, es decir, que cualquier padre de familia sea docto y prudente de forma que pueda presentar leyes. El tercero muestra de qué modo el hombre puede llegar a hacerse legislador.

Osma concluye su comentario a la *Ética* aristotélica relacionándola con el libro de *Política* y apuntando que el libro *De Economía* o no fue escrito por Aristóteles o fue escrito antes que éstos.

Sed de his ac de totius libri ethicorum expositione satis.





PEDRO MARTINEZ DE OSMA

COMMENTARIA IN ETHICORUM LIBROS ARISTOTELIS

SELECCION DE TEXTOS

(f. 1).

*Petri osmensis clarissimi philosophi sacrarum
litterarum magistri ac salmanticensis academie
professoris ethicorum aristotelis libros comentarii.*





LIBRO PRIMERO SOBRE LA FELICIDAD

(f. 28) “Así, pues, la intención de Aristóteles es que todas las cosas que vemos en las ciudades, por diversas que sean, se ordenan al fin de la ciudad”.

“Las palabras de Aristóteles significan que entre los bienes humanos, uno es el supremo, al que todos los otros bienes humanos tienden, así como al fin. Y es por éste por el que obra el hombre. Aquí no se habla del supremo bien al que tienden todos los seres del universo, así como al fin; se ve claro por varias razones: primero por los libros de la gran moral, donde se dice que no se habla acerca del bien simplemente¹ sino del bien referido a nosotros. Tampoco se trata del bien de los dioses, pues de él hay otra razón y consideración. Se habla, pues, del bien humano. También es evidente aquí que sería necio proponer en un principio aquel bien si después no es posible alcanzarlo. En efecto, este bien puesto por Platón es rechazado por Aristóteles. Quien lo justifica diciendo: todas las cosas persiguen un único bien o cada una el suyo: es claro que hacia lo que el hombre se dirige es a hacer y a poseer el bien. Por consiguiente, lo que el filósofo propone es aquel bien que es hecho y poseído por el hombre. Y este es el bien que, en el siguiente capítulo, manifiesta que corresponde a la ciencia civil. Así pues, aquí el filósofo trata del sumo bien humano y no de otro”.

(f. 32-33) “*Videtur profecto eius esse*. Esta es la tercera parte principal de este capítulo en la que muestra que la consideración del sumo bien pertenece a la ciencia civil. Hace dos cosas. Primero muestra que la consideración del sumo bien pertenece a la ciencia

¹ Bien *simpliciter* como bien en toda su extensión o en términos absolutos.

civil. Segundo muestra que esta ciencia civil no considera el sumo bien de uno solo sino de toda la ciudad o pueblo”.

“El filósofo, al hablar de las disciplinas que convienen a las ciudades, se refiere a las ciudades que son gobernadas rectamente. No se refiere a las ciudades hispanas en las que la preocupación política por los jóvenes es nula, porque, según el filósofo dice en el libro primero de *Política*, la depravación de los jóvenes contribuye, en no pequeña medida, a la corrupción de la república: Se ha de prestar no pequeño cuidado en la educación de los jóvenes”.

“En consecuencia, el fin de la ciencia civil contiene los fines de todas las demás ciencias. Y si el fin de la ciencia civil es el último bien, decir que contiene los demás bienes, es equivalente a decir que considera el último bien como aquel que contiene todos los demás bienes. Ha de notarse que el filósofo no dice, irreflexivamente, cuál es el cometido de cada una de ellas. La ciencia civil se sirve de todas las ciencias prácticas y no de las especulativas. Ciertamente dispone y ordena las demás ciencias, pero de una manera las prácticas y de otra manera las especulativas. En cuanto a las prácticas, determina el acto y el modo de obrar en cuanto a la forma de lo operado.

“En cuanto a las especulativas, determina sólo el acto pero no el modo de obrar [...]”. Al establecer un orden semejante, la ciencia civil consigue que los ciudadanos o una gran parte de ellos se hagan sabios. *Sequitur illa pars. Itaque illud*. Aquí se muestra que aquel bien, sobre el cual considera la ciencia civil, es el bien no de un ciudadano sino de toda la ciudad. Para su mejor entendimiento, ha de ser considerado que el filósofo en su libro séptimo de *Política* dice que tiene la misma definición la felicidad de uno solo y la de la ciudad. Si la felicidad de uno significa afluencia de bienes externos, la ciudad será feliz por la abundancia de riquezas. Y si la prosperidad de uno se entiende en potencia, será próspera aquella ciudad que prevalezca sobre las demás. Y si la bienaventuranza se denomina actividad de la virtud, serán bienaventuradas aquellas ciudades que vivan conforme a la virtud. Por consiguiente el bien de uno y de la ciudad difieren igual que la parte y el todo. Igual relación que hay entre una persona y la ciudad es la que hay entre

el bien privado y el bien civil. Y por esto el bien civil será mucho mejor que el bien de un solo hombre, incluso si fuera el sumo bien. Puesto que el bien del todo excede, sin comparación, al bien de la parte la felicidad de la ciudad excede a la felicidad de uno solo”.

(ff. 34-35) “La intención de Aristóteles, a mi parecer, fue que la ciencia civil suprema tratara su consideración acerca del bien máximo y tal será no el de un solo hombre sino el de la ciudad o pueblo. De estas afirmaciones se sacan algunas conclusiones útiles:

Primo. Cuál es el fin de esta ciencia. Qué clase de ciencia o género es. El fin es el sumo bien, el género es la ciencia civil. Como género comprende dos especies subordinadas: la moral y la legal.

Secundo. En segundo lugar, se sigue que la distinción de los libros de *Moral* es pueril y falsa. En efecto, algunos, no considerando bien las palabras de Aristóteles, distinguen entre ética, política y economía. Puesto que la ética mira al bien de uno, la política mira al bien de la ciudad y la economía mira al bien de la familia. Es patente que todo esto es falso y lo muestra Aristóteles al afirmar y probar que la ciencia civil trata acerca del bien civil. Los medios por los que llegamos al bien civil son diversos y variados: de unos se trata en el libro de ética, de otros en el de política y de otros en el de economía.

Tertio. También es estúpida y necia la doctrina de quienes dicen que la ética ordena al hombre en sí o para sí, la política le ordena al prójimo y la teología, le ordena a Dios. Me da la impresión de que éstos no han leído a Aristóteles. En efecto, se equivocan triplemente. En efecto, lo primero que dicen es falso porque en la ética hay un largo tratado sobre la justicia y la amistad y estos dos ordenan, sin duda, al hombre hacia el prójimo. Por otra parte, la prudencia civil, como parte principal del tratado de prudencia, es considerada en el libro sexto. Ahora bien, el filósofo nunca habla de estas virtudes en la *Política*. Es así como se manifiesta la falsedad de la segunda afirmación, puesto que entienden por civil toda la ciencia sobre las costumbres y las leyes. Es manifiesto que dicen necedades si por política entienden sólo la ciencia que trata acerca de la república y de sus especies. Es evidente que estos hombres nunca han leído a Aristóteles. Pues en el libro que en griego se

llama *Política* y que en latín se llama *De República*, nunca consideró Aristóteles aquellas virtudes que ordenan al hombre al prójimo. La tercera afirmación es, si cabe, más errónea. Si interpretan teología como sabiduría es claro que no es propio de ésta ordenar al hombre, sino mas bien el hombre se ordena a ella misma o a su actividad. En consecuencia, el hombre no está ordenado por ella sino que se ordena a tal sabiduría o a la prudencia como se muestra en el libro sexto de *Ética*. Si, en cambio, por teología se entiende la ciencia que ordena al hombre a la actividad de la caridad y de la gracia es claro que estos hombres no entendieron al filósofo. Aristóteles llama ciencia civil a la que trata del bien supremo de la ciudad, sea cual sea, ya sea la afluencia de bienes externos, ya sea el sumo poder, ya sea el ejercicio de la virtud práctica o especulativa. Esto es, en consecuencia, la doctrina del filósofo en el libro séptimo de *Política* donde, creyendo que el bien supremo es la actividad de la virtud contemplativa, afirma también que esta ciudad, solamente, será gobernada óptimamente si se ordena por un hombre civil y legislador que se ordena a la vida contemplativa. Por consiguiente, aquella ciencia suprema de las ciencias prácticas que trata acerca del bien supremo de la ciudad, es llamada por el filósofo ciencia civil. Por consiguiente, si el vivir según la gracia o la caridad es el supremo y el mejor bien de la ciudad, la ciencia que ordena tal bien es llamada por Aristóteles civil. Y es indiferente que sea éste o aquél bien, lo importante es que sea el sumo y el mejor de los bienes. Por consiguiente, es patente que aquellas tres opiniones son erróneas

Ex quibus quarto colligitur...: de ellas se deduce una cuarta conclusión, que el libro de *Ética* y de *Política* no se diferencian por sus fines, como si uno tuviera un fin y el otro, otro distinto, sino que se distinguen por las diferentes materias de que tratan, pero con ellos se procura y se alcanza aquel supremo fin. De la misma manera que los diferentes libros de medicina tratan de diversos asuntos por medio de los cuales se consigue la salud, que es el último fin de todos los libros de medicina.

Quinto intelligitur. En quinto lugar, se entiende que si la actividad de la caridad se pone al servicio del bien civil, la caridad se

ordenará al bien civil en cuanto eficiente. Pero la ciencia civil, que algunos llaman teología, se ordena al mismo bien no como causa eficiente² sino en cuanto ordenante³ del ánimo hacia aquel. Pero si la actividad de la sabiduría se pone al servicio del supremo bien de la ciudad, lo que más agrada a Aristóteles es que esa misma sabiduría se ordene al bien civil en tanto que eficiente, pero la ciencia civil en cuanto ordenante.

Sextum ex hoc sequitur...: En sexto lugar, de esto se sigue que como la medicina no se adecua en excelencia y dignidad a la naturaleza que produce: la salud, así la ciencia civil no se equipara a aquella virtud que produce el bien civil ya sea tal virtud la caridad, ya la gracia, ya la sabiduría, como agrada al filósofo.

Ex quo septimo patet qualis sit... En séptimo lugar, se deduce cuál es la comparación de la ciencia civil con la teología. Si por teología entiendes la ciencia que ordena al hombre y a la ciudad hacia el bien supremo, está claro que entre la ciencia civil y la teología no hay diferencia, pero la diferencia será solamente en el nombre. Por consiguiente, la ciencia civil, y por otros llamada teología, es una ciencia que no realiza sino que dispone hacia el bien óptimo. Pero si por teología se entiende sabiduría, la teología será la que realice el bien civil, tanto más excelente es la ciencia civil realizando el bien civil como la naturaleza realizando la salud aventaja a la medicina que ordena la salud.

Ex his octavo sequitur... Se desprende así la octava consideración: el bien civil no es el objeto inmediato de la ciencia civil, pues el objeto inmediato de una ciencia o facultad es aquel sobre el que delimita inmediatamente la actividad. Por consiguiente, así como en la medicina las mismas cosas por las que se llega a la salud son el objeto de la medicina, pero la salud no es el objeto sino el fin, así en la ciencia civil, las cosas por las que se prepara y se adquiere el bien civil serán el objeto de la misma ciencia civil, pero el bien civil será el fin y no el objeto. Por consiguiente, los libros de la ciencia civil no se diferencian por los fines sino por el objeto: en

² *Efficiens.*

³ *Disponens.*

ellos se trata de las diversas cosas por las cuales se llega a un solo fin.

Nonum quod ex prefectis... En noveno lugar, hablamos de la comparación que existe entre la prudencia y la ciencia civil. Es como de la parte al todo. La ciencia civil es parte de la prudencia. Pues, así como en el libro sexto se explica claramente: todo hábito intelectual que dirige la vida humana a un fin honesto o es la prudencia o se contiene bajo la prudencia, tal se muestra la ciencia civil: no como bien pequeño o mediocre sino como bien máximo al que se dirige la vida humana”.

(f. 36) “Así, el filósofo quiere decir que la variedad de las cosas honestas y justas es tanta: que a los ignorantes les parece que las cosas honestas y justas tienen constancia sólo por la ley o costumbre. Como si decimos que tal cosa es justa porque así lo dice la ley. Y si mandara lo contrario: eso sería ahora lo justo. Sin embargo, eso no es verdad. Pues muchas cosas son honestas y justas por naturaleza, como se demuestra en el libro quinto: de este modo, el vivir honestamente y justamente, la templanza, la liberalidad son contrarios al apartarse de lo justo y honesto, al derrochar los bienes, al examinar atentamente las cosas. Y brevemente se puede decir que todo lo que está tratado en la ciencia moral cobra fuerza y vigor por la naturaleza y todo lo que está tratado en la ciencia legal cobra fuerza y vigor por la ley”.

(ff. 37-38) “Aristóteles confirma esta afirmación con un ejemplo diciendo: del mismo modo que parece absurdo que se utilice el método de la persuasión por un matemático, también parece absurdo que se utilice la demostración por el orador. Aristóteles dice que tanto esto como aquello sería un error. Al exigir al matemático la persuasión se pecaría por defecto y al pedir al retórico la demostración se pecaría por exceso. En las matemáticas se le pediría menos certeza que la necesaria pero en la retórica se le pediría mas certeza que la precisa. Aristóteles entiende por demostración, la argumentación necesaria en virtud de la cual de principios necesarios se llega a conclusiones necesarias. Pero llama persuasión a una argumentación verosímil en virtud de la cual de cosas verosímiles se llega a una conclusión verosímil. Por consiguiente, Aristóteles

concluye que la retórica no es demostrativa. Acerca de esto ha de advertirse. Que las mejores demostraciones son las que se tienen en materia de cosas inamovibles según el ser⁴, como en la metafísica, o según la definición, como en las matemáticas. Pero en las cosas movibles, y sobre todo en las que se mueven no uniformemente, tiene mejor cabida la persuasión que la demostración. De este tipo son la retórica y la ciencia civil. Sin embargo, los grados de persuasión en éstas son distintos, así la legal considera las cosas particulares y utiliza menos la demostración que la moral; la moral considera las cosas universales y por esto utiliza mas la certeza. Las argumentaciones morales son más seguras, convincentes, ciertas, que las legales. Porque las legales pueden tener deficiencias en todo pero las morales sólo en parte, ya que en todo es imposible. Evidentemente, las leyes de la ciudad pueden ser cambiadas en todo, pero las leyes de la naturaleza pueden cambiar sólo en parte”.

(f. 39) “Aquí el filósofo no intentó decir que los jóvenes sean oyentes inútiles de esta ciencia civil, sino que el que sigue las pasiones es un discípulo inútil, ya sea joven ya sea de otra edad. De estas afirmaciones del filósofo se sacan tres conclusiones. Primero, que el joven no es un discípulo apropiado para oír esta ciencia civil, como queda demostrado anteriormente, sino que además es un discípulo inútil. Segundo, se observa que esta ciencia es práctica y no especulativa, puesto que su fin no es el conocimiento sino la acción. Porque, como anotábamos en el proemio, la ciencia especulativa se diferencia de la ciencia práctica en lo siguiente: el fin de la especulativa es el perfeccionamiento del entendimiento, pero el fin de la práctica es el ejercicio de la pasión o de cualquier otra potencia operativa. Esto es lo que el filósofo, en el libro tercero *De Anima* y en el libro sexto de *Ética*, dice que el entendimiento especulativo es científico y el entendimiento práctico es operativo. Así pues, esta denominación es por el fin porque se dice científico cuando tiende solamente a saber y se dice operativo cuando su fin no es el conocimiento sino la acción. Y del mismo modo se distinguen las cosas y los nombres de los hábitos de unos y de los otros.

⁴ *Secundum esse*.

Así pues, sólo el hábito del conocimiento especulativo se llama ciencia, puesto que ciencia se dice para saber o para conocer; pero el hábito del conocimiento práctico, como decíamos, debe llamarse más bien arte o, con justo título, prudencia. Tercero, se observa que son inútiles discípulos para esta ciencia no sólo los viciosos por naturaleza o por costumbre, sino también los incontinentes y, brevemente, cualesquiera que no sometan sus pasiones a la razón”.

(f. 40) “Acerca de esto han de considerarse dos puntos. Primero, que la ciencia moral y legal difieren en muchos aspectos, principalmente se demuestra en el libro décimo. Lo legal tiene fuerza coactiva pero la moral no tiene fuerza coactiva sino tan sólo tiene fuerza suasiva⁵. Así pues, la ciencia legal no sólo aconseja, sino también obliga a los hombres a vivir buena y virtuosamente. La ciencia moral no obliga sino que tan solo aconseja a vivir buena y virtuosamente. Segundo, hay que considerar que, según el filósofo, en el libro décimo de *Metafísica* y en el libro segundo de *Ética* hace manifiesto que entre lo bueno y lo malo hay un medio. En efecto, hay hombres que actualmente ni son buenos ni malos; es decir, son los que no tienen el hábito ni virtuoso ni vicioso. De esta clase son los jóvenes nobles y bien nacidos por naturaleza los cuales se ejercitan en las artes juveniles que anteriormente hemos dicho y llegarán a ser suficientemente doctos e instruidos. Por consiguiente, estos hábitos a mi parecer responden fácilmente a aquellas cavilaciones; así pues, decimos que Aristóteles propone esta ciencia acerca de las costumbres no para los hombres depravados ni para los que son constituidos perfectamente en la virtud sino para aquellos hombres que están dispuestos a someter sus pasiones a la razón”.

(f. 46) “El filósofo distingue principalmente tres modos de vida: la voluptuosa, de la que ya hemos hablado, la civil y la contemplativa. Hay que entender tres cuestiones: en primer lugar, en el libro noveno se dice hacia lo que cada uno tiende fundamentalmente y se piensa que es hacia su vida como el filósofo a filosofar, el cazador a cazar y así los demás. Pero el hombre tiende fundamental-

⁵ *Suasivam*.

mente hacia un fin de donde se distingue por los diversos fines de la vida. De la misma forma el fin tiene la razón del bien, de donde también, según la diversidad de bienes, se tomarán los distintos fines. Así pues, según piensen los hombres que las diversas cosas son para ellos bienes así las diversas cosas tienden a fines diversos. En segundo lugar, se ha de notar que toda la vida conlleva placer, sin embargo, aquí el filósofo solamente llama vida voluptuosa a la que tiene como fin el placer del sentido, es decir, el placer vituperable y deshonesto y la causa por la que el filósofo lo nombra así es porque Cicerón en el libro cuarto de las Tusculanas dice que en cuestiones de doctrina ha de utilizarse la palabra más usada. Es por esto, por lo que llamamos vida voluptuosa a la de aquéllos que ponen el fin en el placer porque la mayoría así lo han denominado. Por vida civil, el filósofo entiende la de aquellos que ponen el fin en el honor o en la virtud. Y por vida contemplativa, el filósofo entiende la de aquéllos que establecen el fin último en la actividad de la razón especulativa. En tercer lugar, aquí se entiende que el filósofo, quiso significar bajo estos tres principales modos de vida, la mayoría de las vidas de los hombres, sin embargo, no se entiende que niegue alguna que no esté incluida bajo estas tres. Me parece que tales son la vida de los cazadores y jugadores y además de todos los avaros que ponen el fin solamente en la riqueza”.

(f. 52) “Hay que advertir que Aristóteles no intenta negar la existencia de un supremo bien de todo el universo separado de las cosas sensibles hacia el que (como él mismo demuestra en el libro duodécimo de *Metafísica*) se ordenan todos los seres como el ejército sigue al general. Pero lo que intenta impugnar es que exista una idea o una razón común de los bienes. Y esta impugnación está de acuerdo con nuestra teología que pone las cosas de diferente especie en ideas según diferente razón. Así la cosa es una pero las razones son diversas. Por tanto, no es un pequeño error decir que existe una sola idea común según la razón para las cosas que son diferentes por el género o la especie. Así pues, puesto que los bienes se diferencian por el género o la especie no habrá una idea común de todos los bienes. Y esto es lo que el filósofo intentó probar aquí contra Platón”.

(ff. 55-56) “La analogía es una comparación de lo similar o una similitud de las comparaciones, como la que existe entre el dos y el uno, entre el mil y el quinientos; existe comparación de lo similar ya que, en los dos casos, el uno es el doble que el otro; de esta misma manera, parece que se tienen los bienes entre sí. Pues, como en el cuerpo se tiene la vista, parece que en el alma se tiene la mente; y de la misma manera que lo mas excelente en la vista es el ojo, lo mas excelente en la mente es la inteligencia; y del mismo modo así se tendrá algún bien en relación a otro. Hay que entender aquí tres cosas. Primero, que las palabras acerca de las cosas se dicen de tres formas. De un modo, que la palabra y la razón sean una sola. Esto es lo unívoco. Según el filósofo en su libro séptimo de *Física* se encuentran sólo en la especie *athoma* propiamente. De otro modo, cuando las palabras que se dicen acerca de las cosas son una pero las razones son diversas; ni las cosas tienden hacia un solo fin ni a diversos según la misma relación. Tales son los equívocos por azar. Pues casualmente la misma palabra fortuna recibe distintas acepciones según las distintas cosas. De tercer modo, que se dicen las palabras acerca de las cosas o bien que la misma cosa tiende hacia algo y aquel algo sea el principio, el fin o no se diferencia nada más que en parte o porque se tiende a distintas cosas según la misma relación. Esta tercera forma incluye otros dos modos. En el primero, atiende a la unidad del término, en el segundo a la unidad de la relación. En el primer modo las armas, el carro de transporte, y otras muchas cosas se llamarán militares en cuanto que hacen relación y tienden hacia lo uno, es decir, el soldado. También las cosas se llaman sanas porque tienden a la salud. De este modo también los bienes podrían llamarse tales por esto, o bien porque tienden hacia un principio del cual proceden o porque tienden hacia un fin. A Aristóteles parece agradarle más que se diga del segundo modo, es decir, que tienden a diversos objetivos según la misma relación. Así pues, el nombre de bien se dice acerca de todos los bienes no según la unidad de razón, ni de términos sino según la unidad de relación [...].

Segundo, ha de notarse que el nombre analogía se toma de dos maneras. De una manera, como un nombre común hacia todas las

cosas llamadas por relación hacia lo uno, o hacia lo diverso, según la relación misma. De este modo se toma la analogía por el filósofo cuando dice que las cosas sanas y los entes se dicen por analogía. De otra manera, se llama analogía propiamente cuando algunas cosas tienden hacia otras distintas según una sola relación, esto es, semejante. De esta forma la analogía puede ser un nombre de género o nombre de especie. Cuando es nombre de género se dice como cosas análogas las que tienden hacia una cosa o hacia distintas cosas según la misma relación. Cuando es nombre de especie solamente se dicen cosas análogas las que tienden hacia distintas cosas según la misma relación.

Tercero, ha de notarse que algunos de los nuestros anuncian contra el filósofo que el ente, uno y bueno, se predica acerca de las cosas unívocamente, pero cuáles son y cuánto valen las razones de estos lo dejamos para examinar en otro lugar, es decir, en la metafísica, como hace Aristóteles. Pero quiero que sepas que las palabras de Aristóteles de que los bienes se dicen por analogía, esto es, por la misma relación hacia cosas distintas, es dicho fácilmente pero se entiende difícilmente”.

(f. 58) “...de todo esto se señalan dos cosas. Primero, que el último fin o el supremo bien puede tomarse en dos sentidos. Primero, en algún género como en la medicina. De otro modo en sentido absoluto, es decir, en todo género de las acciones humanas. En el primer sentido, podrá haber muchos fines últimos como en la medicina la salud, en la estrategia militar, la victoria y así en otros; pero tomando el último fin en sentido absoluto, es decir, en todo tipo de acciones y hábitos humanos, no existe nada más que un único fin último que se llama supremo bien o felicidad humana. También a veces se llama bien humano, así como el fin de cualquier oficio se llama el bien de ese oficio. Segundo, se observa que es falsa la doctrina de los que no entienden suficientemente a Aristóteles y dicen que hay dos clases de felicidad, es decir, práctica y contemplativa. Pero esta opinión está en contra de lo que, expresamente, dice aquí Aristóteles. Pero de esto se tratará mas extensamente en los libros séptimo y décimo de *Política*, donde el filósofo determina que el fin último del hombre es la actividad de

la sabiduría Por lo que las demás virtudes no son causantes⁶ de la felicidad sino solamente dispositivas⁷ de la felicidad. Así pues, la sabiduría es la única causante del bien político”.

(f. 62) “...después de las vidas ya nombradas⁸, queda una cierta vida operativa que tiene la razón, esto es, de estas partes del alma que tienen la razón, una parte obedece a la razón⁹ y la otra es la que tiene y entiende la razón. Así pues, la primera parte se llama *ratio appetitus* en cuanto obedece a la razón. Pero la segunda parte es el mismo entendimiento, porque por ésta se razona y se piensa por sí y se llama *ratio per se*. Pero al apetito se le llama *ratio* porque obedece a la razón no por sí sino por otro. Por esto la vida y la actividad, de esta razón que se entiende por sí, es la felicidad”.

“...de estas sentencias del filósofo se sacan tres conclusiones. Primero, que la felicidad no puede consistir en la salud, ni en la belleza del cuerpo, la gallardía o cosas semejantes, pues, todas estas cosas son comunes y pertenecen a la vida vegetativa. Segundo, tampoco se puede poner la felicidad en el conocimiento o en el placer del sentido, pues es común con la vida sensitiva. Tercero, tampoco se puede poner la felicidad en el ejercicio del apetito regulado por la razón sea cual sea la virtud de la que goce, pues, como ha dicho Aristóteles, el entendimiento es razón más principal que el apetito. Y por esto, la función de aquél es mas excelente. También de esto obtenemos que la felicidad consiste en la acción del entendimiento especulativo más que en el ejercicio del entendimiento. Pues, en el libro décimo se demostrará que el entendimiento especulativo es más principal que el entendimiento práctico. Por consiguiente, el supremo bien y la felicidad sólo están en la vida contemplativa, lo que demostraremos más adelante”.

(ff. 64-65) “Se ha de advertir que aquellos que en la actividad de la prudencia dicen que está la felicidad, para poner armonía a lo dicho por el filósofo, distinguen, torpemente, dos felicidades del

⁶ *Effective.*

⁷ *Dispositive.*

⁸ La vida sensitiva y la vida vegetativa.

⁹ Apetito racional.

hombre, es decir, la civil y la contemplativa. Dicen que acerca de la felicidad civil trata el filósofo en este libro y acerca de la felicidad contemplativa el libro décimo. Pero esta inadecuada distinción de las felicidades no puede mantenerse, pues si fuesen dos las felicidades del hombre, como la felicidad es el último fin, serían dos los últimos fines y también dos actividades propias del hombre. Y por esto, dos oficios de la misma cosa y dos virtudes óptimas. Todas estas cosas son imposibles y Aristóteles se defiende contra todo esto como ves. Pero decir que en el libro primero se trata sobre una felicidad y en el libro décimo acerca de la otra, es completamente absurdo. Puesto que, en estos libros citados, se trata acerca de la misma felicidad. Por consiguiente, en el libro primero el filósofo demuestra lo que es la felicidad conforme a la verdad civil mostrando, finalmente, que es la actividad del alma según la virtud óptima pero, en el libro décimo, investiga cuál es aquella virtud cuya actividad es la felicidad; determinando, finalmente, que es la sabiduría. Y digo según la verdad civil, porque acerca de la felicidad civil, las opiniones fueron diversas. Pues, unos piensan que consiste en el honor, otros en la virtud, otros en la actividad de la prudencia, y Aristóteles en la actividad de la sabiduría, lo que demostrará en el libro séptimo de *Política* abiertamente. Pero aquel primero que dijo que Aristóteles trata en el libro primero acerca de una felicidad y en el libro décimo acerca de otra, pienso que lo dijo sin pensar”.

(f. 72) “...porque el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de estas mismas cosas, es decir, acerca de las acciones según la virtud. Y juzga, como hemos dicho, es decir, que son buenas, hermosas y agradables y, además, dice que éstas lo son en gran manera. Puesto que la felicidad es una actividad según la virtud parece seguirse, por estas cosas, que la felicidad es lo mejor, mas hermoso y agradable. Aquí se han de entender tres cosas. Primero, que lo honesto y lo hermoso aquí se toman por lo mismo. Pues, primeramente, se aplicó a los cuerpos bien proporcionados de donde, después, pasó a las actividades humanas proporcionadas por la razón. Así pues, a estas actividades las llamamos honestas como dignas de honor. Segundo, se ha de notar que cada actividad según la virtud se dice

en sumo grado no absolutamente ni tampoco por comparación a otras actividades de la virtud, sino por comparación a estos bienes agradables o hermosos que no son honestos, o a estos que no se dicen ni honestos ni deshonestos. Tercero, se advierte que, así como el hombre de buena salud la tiene con relación a la comida y la bebida, y otras cosas que pertenecen a la salud corporal, así se dice que se tiene el hombre honrado con relación a estas cosas que atienden a la salud corporal. Así pues, aquellos alimentos y bebidas y de este modo otras cosas se dicen simple y naturalmente sanas. Porque el hombre mas sano juzga que así son, pero las otras que no son sanas simplemente o por naturaleza no deben decirse simplemente sanas sino sanas para esto, es decir, para el hombre con mala disposición. Del mismo modo se tienen las cosas que atienden a la salud del alma, pues se llaman aquellos bienes hermosos y agradables a los que se juzgan por el hombre mas honrado. También éstas se llaman por naturaleza, pero las otras no deben decirse bienes, ni bienes por naturaleza, sino bienes para este, es decir, para el hombre con mala disposición”.

(f. 76) “Así pues, la felicidad que proviene del hombre no será un don divino ni procedente de la fortuna, pues, de otra manera, la felicidad no sería la actividad de la virtud. Puesto que toda actividad de la virtud es voluntaria y por elección humana, ni siquiera el cuidado de la ciencia civil para hacer buenos ciudadanos serviría de algo. Se han de entender aquí dos cosas. Primero, que tanto la ciencia moral como la legal disponen a los ciudadanos y les hace ejecutores de las cosas buenas y honestas. Sin embargo, de una manera la ciencia moral y de otra la legal. Pues la moral lo hace mediante la persuasión, y la legal no solo persuade sino que también obliga a los hombres a vivir honestamente. Segundo ha de observarse que la ciencia civil por esto que hace a los ciudadanos buenos y actores de lo honesto, les dispone hacia la felicidad. Pues, así como la materia no consigue la forma sustancial a no ser que primero esté dispuesta de cantidad y cualidad, así también el hombre no consigue la felicidad que consiste en la actividad de la sabiduría a no ser que primero esté dispuesto de las virtudes morales”.

(f. 81) “...se manifiesta, por estas cosas, que el hombre feliz podrá ser feliz para toda la vida, puesto que, en todo tiempo, puede obrar y contemplar según la virtud. Por lo que entonces, soportará todas las suertes de la mejor manera. Se dice que el hombre obra en cuanto a la virtud moral y contempla en cuanto a la virtud especulativa, es decir, que obrar y contemplar se toman por el filósofo aquí a favor de lo mismo, pues la contemplación o la especulación, como se demuestra en el libro séptimo de *Política*, no sólo es acción: sino también más que acción”.

(ff. 81-82) “...se ha de considerar que, como por la doctrina tanto de Cicerón como de Séneca, se enseña que los Estoicos se diferencian de los peripatéticos, cuyo jefe es Aristóteles, en dos cosas. Primero, porque los estoicos no conceden que pueda haber en el hombre prudente la ira y el dolor y los peripatéticos dicen que esto es posible mientras estén reguladas por la razón. Segundo, porque las cosas de la naturaleza y de la suerte, según los estoicos, no se llaman bienes. Lo que aquellos se esfuerzan en mostrar de tres formas: primero, porque solamente llaman bienes a aquellos que hacen al hombre bueno, pero estos no sólo no les hacen buenos sino que a veces incluso los deterioran. Segundo, así los bienes no pueden ser adquiridos de mala manera, pero a menudo se adquieren por el hurto, la rapiña y de maneras semejantes. Tercero, así nadie puede utilizar los bienes de mala manera, pero alguien podría utilizarlos de la peor manera. Y a éstos los peripatéticos responden así: a lo primero, dicen que así como en las acciones externas no sólo se llaman buenos al arte que hace el buen artífice, sino también los instrumentos que sirven al arte. Y así, en las cosas que hacemos, no solo se llaman buenas la virtud que hace al hombre bueno, sino también las cosas que ayudan a la virtud, a manera de instrumentos. Así pues, respondiendo dialécticamente, la primera proposición de los estoicos es falsa. A lo segundo y a lo tercero, responden negando la primera proposición a ambas razones, pues si lo dicho de aquellos tuviera lugar, ni las artes ni los instrumentos de estas se llamarían bienes, puesto que de todas las artes y de sus instrumentos podemos servirnos de mala manera”.

(f. 83) “Por consiguiente, el hombre feliz no se desviará fácilmente de la felicidad a la desgracia ni, a la inversa, de la desgracia a la felicidad, como alguien, de mala manera, pensaba. Me parece que aquí el filósofo no se propone conceder que el hombre feliz pueda caer en la desgracia, puesto que hace poco ha demostrado lo contrario, sino que, aquí, habla desde la suposición, como si quisiera decir también que si se concede que el hombre feliz se aparta de la felicidad a la miseria esto no se hará fácilmente como algunos creían. Dicho de otra forma, el filósofo concede que el hombre feliz pueda desviarse pero no a la desgracia sino a la no felicidad, pues, como ya dijimos anteriormente, no es ni feliz ni desgraciado. Me parece que podría hacerse de dos maneras. De un modo, si de la actividad de la sabiduría no está completamente privada a causa de algunas enormes desgracias sino que está impedido de esa actividad de la sabiduría durante un periodo de tiempo concreto. De otro modo, podría hacerse: si por alguna enfermedad del cuerpo se ve privado del uso de razón. De ese modo es la locura, el frenesí, la apoplejía, y semejantes. Así pues, el hombre feliz se desvía de la felicidad a la no felicidad y viceversa de la no felicidad a la felicidad”.

(f. 88) “Así como en las especulaciones de los principios no hay ciencia sino algo mejor que la ciencia, así también en las cosas que hacemos en los principios no habrá alabanza sino algo mejor que el elogio, y tal es el honor. Pero que la felicidad es un principio lo prueba el filósofo diciendo ‘pues por su causa todos hacemos las demás cosas’¹⁰, pues sea cualesquiera las cosas que los hombres hagan, los hombres intentan ser felices si de algún modo pueden conseguirlo. Así pues, la felicidad será la causa final y, por esto, principio, puesto que toda causa es principio. Y añade ‘el principio y la causa de los bienes los ponemos’¹¹, es decir, les llamamos no elogiabiles sino algo honorable y divino. Esto es semejante a Dios. Por consiguiente, la felicidad será algo honorable y no elogiabie, lo que en este capítulo el filósofo intentaba concluir”.

¹⁰ *eius enim gratia cetera omnia omnes facimus.*

¹¹ *principium vero et causam bonorum nos ponimus.*

(f. 89) “Se necesita tratar e investigar acerca de la virtud, que es lo que no propusimos al principio de este capítulo. Cuando dijo *cum ergo sit felicitas animi operatio quedam secundum virtutem perfectam*, puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, se ha de tratar acerca de la virtud. Lo que el filósofo demuestra de dos formas: tanto porque la virtud entra dentro de la definición de felicidad, como porque es propio de la ciencia civil hacer a los ciudadanos buenos y virtuosos. Para mejor entendimiento de esto se han de notar tres cosas. Primero, que el filósofo llama verdaderamente civil, en contraposición de estos que no son verdaderamente civiles, esto es, verdaderos gobernadores sino mas bien destructores de la república. Como son los que gobiernan en la tiranía o bajo el mando de unos pocos o bajo el mando popular. Segundo, se ha de notar que el hombre verdaderamente civil y la ciencia civil, intentan lo mismo, por lo tanto, lo que el filósofo dice acerca del hombre civil verdadero se entiende que dice acerca de la ciencia civil y, viceversa, a causa de esto, lo que propone en el principio acerca del hombre civil, en el fin, concluye acerca de la ciencia civil, para hacérselo todo mas claro. Tercero, se ha de notar que el filósofo no habla acerca de todas las cosas con la misma intención, sino que habla, principalmente, acerca de aquella de cuya actividad es la felicidad. Pero de las otras virtudes, habla como medios que se disponen para aquello, y estas son las virtudes morales o como fines por los cuales aquellos no pueden entenderse perfectamente, las cuales parecen ser la ciencia el arte y la inteligencia”.

(f. 93) “...el apetito del hombre continente obedece a la razón. Quizá también en el hombre moderado y fuerte el apetito es mas obediente a la razón que en el hombre continente, pues en estos hombres, que tienen perfectamente el hábito de la virtud, todas las cosas están de acuerdo a la razón, es decir, las cosas exteriores y las interiores. Dicho de otra forma, completamente todas. Así pues, el virtuoso obra según la razón sin oposición alguna del apetito, lo que de ninguna forma hace el continente, como se trata en el libro séptimo. Son continentes aquellos que comienzan a vivir según la razón y todavía no están habituados en la virtud. Por consiguiente,

todos los que viven según la razón, antes de que reciban el hábito de la virtud se les llama continentes, pero esto ocurre, según el filósofo, durante todo el tiempo que el hombre siente dentro de sí alguna repugnancia del apetito. Pero cuando el vivir según la razón de ningún modo es doloroso sino que es gozoso y agradable no será un hombre continente sino en verdad virtuoso”.

(f. 95) “Acerca de lo dicho aquí por el filósofo, se ha de observar una cosa y otra se ha de dudar. Se observa que la prudencia, en cuanto al sujeto, es una virtud intelectual pero, en cuanto al objeto o materia, se llama moral. Se duda aquí si las virtudes morales radican en la voluntad o en el apetito sensitivo. Esto se puede decir de cuatro formas. Unos dicen, que todas las virtudes están solamente en la voluntad, otros en el apetito sensitivo, otros que algunas en la voluntad y otras en el apetito sensitivo y otros todas en la voluntad y también que todas están en el apetito sensitivo. Pero Aristóteles como vio que todas las cosas antes dichas son fáciles de decir y muy difíciles de entender y, de cualquier modo que se tengan aquellas cosas no dispersa al propósito, esta cuestión la deja, prudentemente, sin tratar. Sin embargo, la última opinión parece la más acertada para la razón y para Aristóteles, pues toda facultad habituable se habitúa por la actividad frecuentada pero en la actividad virtuosa concurren el entendimiento aconsejando, el placer eligiendo, el apetito sensitivo obedeciendo y algunas veces los miembros exteriores actuando. Por consiguiente, cada una de estas se habitúa, y aquel hábito, en el entendimiento, es la prudencia pero, en las demás, se llama virtud moral”.



LIBRO SEGUNDO: NATURALEZA DE LA VIRTUD ÉTICA

(ff. 96-97) "...por las cosas dichas aquí por el filósofo sin duda se entienden otras cosas. Primero, que la virtud intelectual y la virtud moral no sólo difieren por el sujeto, como era dicho al final del libro primero, sino también por la causa, de donde la intelectual se genera por la enseñanza: pero la moral se genera en nosotros por la costumbre y uso. Segundo, se entiende el diverso modo de hablar del filósofo acerca del origen de ambas virtudes. Así pues, según el modo de hablar del filósofo la virtud intelectual no se dice que necesite de la costumbre¹ sino de la experiencia y del tiempo pero la virtud moral no necesita de la experiencia ni del tiempo: sino de la costumbre. Tercero, se observa la causa por la que los hombres aprenden más fácilmente las disciplinas prácticas que las especulativas es porque hay más cosas conocidas por la experiencia en aquellas que en estas.

Pero contra lo dicho por el filósofo se oponen muchas cosas. Primero, contra que la virtud intelectual tenga su origen en la enseñanza. Pues alguien podría no sólo escuchando sino también leyendo los escritos de los demás conseguir para sí alguna virtud intelectual. Lo que también vemos que se hace en nuestros tiempos. Además, es posible que alguien por sí mismo encuentre alguna virtud intelectual: como sea algún arte o disciplina. Tercero porque aunque no totalmente: sin embargo al menos en parte no hay nadie tan necio como por una naturaleza inhabilitada que no pueda entender algo por sí mismo pero sea lo que sea que el hombre entienda esto pertenece a la virtud intelectual. Cuarto, así se dice

¹ *Consuetudine.*

en el libro noveno de *Metafísica*, que cosas semejantes se hacen por la costumbre. Quinto, las artes operativas como se dice mas arriba se hace por las actividades, por tanto no todas las virtudes intelectivas se hacen por la enseñanza.

Para el esclarecimiento de esto se han de considerar dos cosas. Primero, que el apetito es solamente habituable y no enseñable, pero el entendimiento parece ser habituable y enseñable a la vez. Así pues, el apetito solamente se realiza al actuar pero el entendimiento se habitúa por la actividad y por la enseñanza, y sin duda, en las cosas especulativas más por la enseñanza. Pero en las cosas operativas no tanto por la enseñanza en cuanto por las actividades. Segundo, se ha de observar que el nombre de *consuetudine* se toma en dos sentidos: uno en sentido propio y estricto y así solamente se dice acerca de los hábitos del apetito y los actos de éstos. Otro, en sentido amplio e impropio, y así todos los hábitos adquiridos por las actividades podrían llamarse *consuetudo* y decimos que se hace por costumbre. Así pues, al acoger la *consuetudo* en sentido propio se hace el hábito por la actividad es más que si se hace por *consuetudinem*: sin embargo si se acoge la palabra *consuetudinis* en sentido extenso: serán lo mismo *consuetudo* y *habitus*. Y aquí hablamos acerca de las actividades externas y no de las internas. Por estas cosas, está claro que las virtudes morales se producen solamente por el hábito pero las intelectivas principalmente las operativas se generan a la vez por la enseñanza y por el hábito.

Teniendo en cuenta estas cosas es evidente lo que se ha de responder a las objeciones puestas. A la primera, decimos que no hay diferencia si tal enseñanza se realiza mediante la expresión oral o escrita. Así pues, Aristóteles entiende que la virtud intelectual se realiza mediante la enseñanza oral o escrita.

A la segunda, Aristóteles responde por lo que dijo a menudo. La virtud intelectual se genera, en su mayor parte, por la enseñanza; pero raramente acontece que alguien encuentra por sí mismo alguna virtud. O dicho de otra forma y mejor, me parece que cuando Aristóteles intenta aquí tratar acerca del origen de la virtud moral. Primero quiso mostrar que la virtud moral se originaba de una manera y la intelectual de otra. Por lo que la virtud moral se produce

sólo por los actos o por hábito y no se puede producir ni total ni parcialmente por la enseñanza; sin embargo, la virtud intelectual en todo o en parte se produce o puede producirse por la enseñanza. Por esto decimos, a esta objeción, que aunque alguien encuentre alguna virtud intelectual de ningún modo aquella, en sí, es tal que pueda ser generada por la enseñanza por lo que se diferencia de la virtud moral, que ni se hace, ni puede ser hecha, por la enseñanza [...].

A la cuarta, algunos dicen que Aristóteles en el libro noveno de *Metafísica* toma la palabra *consuetudo* en sentido amplio, es decir, en cuanto una actividad frecuente. Pero esta solución es nula puesto que, ya que se tome la palabra *consuetudo* en sentido estricto, ya en sentido amplio, siempre estará claro que no siempre se realiza por la enseñanza. [...]

A causa de esto se ha de decir que aquellas artes que se realizan por actividades o lo que es lo mismo por costumbre, también se realizan, o pueden ser hechas, por la enseñanza al menos a favor de alguna gran parte de ella. Y en esto, como dijimos, se diferencian de la virtud moral que se realiza totalmente por la costumbre y de ningún modo por la enseñanza.

A la quinta, algunos dicen que Aristóteles aquí habla solamente acerca de las virtudes del entendimiento, las especulativas y no las operativas. Pero esta solución es nula, puesto que ni por las cosas dichas aquí por el filósofo, ni en otros lugares, se muestra. Ya porque el filósofo aquí quería asignar la diferencia entre el origen de toda virtud intelectual y el origen de la virtud moral, ya porque, por la experiencia, es manifiesto para nosotros que las artes operativas, en una gran parte de ella, se realiza por la enseñanza.

(f. 98) “Así pues, las virtudes morales no se producen en nosotros ni por naturaleza, ni fuera de la naturaleza, sino que estamos dispuestos para recibirlas, es decir, dispuestos por naturaleza o desde el nacimiento, es decir, en cuanto por el nacimiento tenemos la razón y el apetito dado para obedecer a la razón. *Perficimur autem*. Nos perfeccionamos, es decir, edificamos en la virtud perfecta por la costumbre, es decir, para obedecer el apetito a la razón. De donde, por tal costumbre, se imprime en el apetito de la razón

una semejanza y, en verdad, esta semejanza de la razón en el apetito se llama virtud moral.

Para mayor comprensión de estas afirmaciones se han de entender estos puntos. Primero, que el nombre de naturaleza se toma aquí por el filósofo como origen o nacimiento. Así pues, según algunos, se llama naturaleza a aquellas cosas que son o se producen por naturaleza o se hallan insertas en la naturaleza, las que son o se producen por nacimiento u origen. Pero otros dicen que por naturaleza, aquí se llama a la causa que no obre voluntariamente ni violentamente. Así pues, por este modo, se llama a aquellas que son o no son por naturaleza, que ni voluntaria ni violentamente se hacen. Pero a mi me parece que ambas vías están de acuerdo con Aristóteles, pues las virtudes se producen en nosotros voluntariamente: y por esto, no por naturaleza, es decir, por nacimiento, es decir, no por esta causa de la naturaleza que no es la voluntad. Sin embargo ha de advertirse que la expresión *veluti ignis cuius natura et cetera*: el nombre *natura* no se toma por causa sino por efecto, es decir, a favor de la cosa por la disposición de la cosa que se produce por causa de la naturaleza.

Segundo, se ha de notar que por el verbo *assuescit* el filósofo entiende la cosa que recibe por costumbre la disposición o el hábito que tuvo antes. Por consiguiente, según esto, cada uno podría exponer fácilmente cada una de las palabras del filósofo según como mejor convenga a su opinión.

Tercero, se ha de notar que las virtudes intelectivas se producen en nosotros no por naturaleza sino voluntariamente así como las morales. Sin embargo, acerca de las virtudes intelectivas, aquí el filósofo no prueba nada puesto que, es evidente, que estas no se producen en nosotros por naturaleza sino por la enseñanza y además porque no era el propósito del filósofo tratar aquí del origen de éstas.

Contra estas cosas afirmadas puede decirse: parece que lo que es natural es por causa de su naturaleza pero la razón y el apetito, que son por causa de la virtud moral, se producen en nosotros naturalmente. Por consiguiente, parece que la virtud moral se produce en nosotros por naturaleza. A esto se podría responder de dos mo-

dos. Un modo, negando la menor, pues el entendimiento o la razón no se produce en nosotros por naturaleza sino por la voluntad de Dios supremo. De otro modo, y quizá se dice mejor, negando la mayor, de donde muchas cosas se producen en nosotros por naturaleza de cuyos efectos podrían ser voluntarios. Pues los ojos se producen en nosotros por naturaleza y los pies y las manos; sin embargo el ver y el mover las manos y los pies podría ser voluntario”.

(f. 100) “...según el libro segundo de *Política* se distinguen dos tipos de legisladores. Algunos confeccionan y presentan las leyes, pero no son gobernadores. A éstos, entre los latinos, se les llama con un nombre muy frecuente: los jurisconsultos; los cuales fueron, entre los griegos, Solón, Platón y otros más y, entre los romanos, Papiniano, Ulpiano y otros no pocos. Pero otros son legisladores y también gobernadores de la república: los cuales fueron Justiniano y demás emperadores de Roma, y antes de estos los cónsules y los senadores. También tales parecen ser hoy en día los reyes en algunas provincias, pero Aristóteles habla de ambos legisladores, pues existe no poca necesidad de ambos para hacer buenos ciudadanos lo que sin embargo no sería si las virtudes no estuvieran en nosotros por naturaleza”.

(f. 102) “Qué es la recta razón y de qué modo se relaciona con las otras virtudes se dice más tarde en el libro sexto, en donde se trata acerca de la virtud intelectual y, principalmente, acerca de la prudencia que, aquí y en otros lugares abundantes, se llama por el filósofo recta razón. Así pues, algunas veces se toma la recta razón por el filósofo a favor del entendimiento prudente; otra vez a favor de la prudencia misma y, universalmente, a favor de todo hábito que regula el entendimiento, como si la recta razón regulara la razón. Así pues, algunas veces el filósofo llama recta razón a toda virtud intelectual pero aquí se entiende acerca de la razón prudente o la prudencia.

Aquí han de ser entendidas dos cosas. Primero, que aunque aquel principio en la ciencia civil es el primero e indemostrable; sin embargo se demostrará por una ciencia superior lo que es por naturaleza más superior debe regir y gobernar a los que son por

naturaleza más inferiores. Pero la razón en el hombre es por naturaleza lo supremo, por consiguiente, convendrá que el apetito y todas las otras cosas obren en el hombre según la razón. De otra forma sería una acción fuera de la naturaleza y fuera de la naturaleza ningún bien podría existir.

Segundo, se ha de notar que aquel principio es de tanto valor y fecundidad que de él se sacan todas las cosas morales y legales. Sin embargo, las morales por vía de enseñanza y las legales, en parte por la consecuencia y, en su mayoría, por vía de determinación. Todas las costumbres y leyes han nacido de forma que determinan aquel principio. Como las actividades son acerca de las cosas singulares, si la percepción de lo universal no se determina por leyes y percepciones particulares, nunca llegaría a ponerse en práctica”.

(f. 104) “De lo dicho por el filósofo en este lugar, hay que entender algunas otras cosas. Primero, que no poco se equivocan los que quieren que las leyes de cualquier ciudad permanezcan siempre las mismas e inmutables. Esto sería injusto a no ser que la ciudad permanecieran siempre bajo la misma disposición lo que acontece rarísimamente.

Segundo, se sigue que no se equivocan menos quien quiera someter a todas las gentes bajo las mismas leyes porque los hombres se distinguen por la diversidad de los lugares, por la naturaleza y por las costumbres. Se añade que una ley, o muchas, vienen bien a una ciudad y a otra son nocivas.

Tercero, se sigue que los romanos forzaban a mantener bajo las mismas leyes a todas las gentes de manera no igual, o desigualmente, con gran injusticia.

Cuarto, se sigue que no ha de causar asombro si en la ley de Cristo que se refiere a las costumbres, se ejercita de diferente modo ante los diversos pueblos. Pero contra esto en el libro sexto se dice que la prudencia es acerca de las cosas particulares, pero esta ciencia, como se dice más arriba, es parte de la prudencia; por lo que será ciencia acerca de las cosas particulares. A esto decimos que esta ciencia es acerca de las cosas universales en cuanto acerca del objeto, y es acerca de las cosas particulares en cuanto acerca del

fin. Por tanto, todos los preceptos universales entregados en esta ciencia han nacido para esto, para que el hombre obre correctamente y más fácilmente acerca de las cosas particulares [...]. Así pues, se dice que esta ciencia es acerca de las cosas particulares en cuanto que es regla de las mismas”

(f. 106) “Así pues, la señal del bien serán las cosas buenas y la señal del mal las cosas malas, aquí se duda si el placer y el dolor son objeto y materia de las virtudes morales. Y se argumenta primero que no. El placer es el fin de la virtud: por consiguiente, no será la materia de la virtud. La premisa menor está clara por el libro séptimo.

De la misma manera parece ser materia de virtud aquello sobre lo que se impone el medio y modo de la razón, pero la justicia y liberalidad parecen hacer esto no sobre los placeres sino sobre las actividades. El filósofo parece decir lo contrario en este capítulo y en el libro séptimo donde muestra que corresponde a la ciencia civil hacer consideraciones acerca del placer. Esto lo muestra de dos maneras. Primero, porque el placer es el fin. Segundo, porque la virtud versa acerca del placer. Es pues más que evidente que si el placer fuera el fin y no la materia de la virtud aquello no serían razones diferentes a las que el filósofo pone allí como distintas.

Con relación a esta cuestión me parece que ha de decirse que los placeres y los dolores se consideran de dos maneras. De manera absoluta y, en este sentido, son materia de las virtudes morales. De otro modo se consideran conforme a lo que conviene y en este sentido serán fin.

Así pues, el alegrarse y sentir dolor bien, es el fin de la virtud. Así como el dar y recibir dinero son materia de la liberalidad y dar y recibir conforme a lo que conviene no es la materia de la liberalidad, sino que se llama fin de la liberalidad”.

“Así pues, la distinción hecha por algunos entre la justicia y otras virtudes por esto que la justicia versa acerca de las actividades y las otras acerca de las perturbaciones del alma, por Hércules, no lo entiendo, puesto que Aristóteles ha afirmado que todas las

virtudes son acerca de los placeres y dolores y por esto acerca de las perturbaciones o afecciones del alma”.

(ff. 107-108) “La virtud dice tranquilidad de deseo y alma y no de manera absoluta sino cuando convenga, donde convenga, etcétera. Son entendidas aquí dos cosas. Primero, que los estoicos, cuyos maestros fueron Zenón y Crisipo, dividen, como los peripatéticos, el alma en dos partes, es decir, una parte participa de la razón y otra parte libre de la razón. En esta parte, ciertamente, dicen que hay cuatro perturbaciones del alma: dos respecto del bien dos respecto del mal. Sin embargo, con relación al bien futuro: el deseo, con relación al bien presente: la alegría, pero, con relación al mal futuro: el miedo, con relación al mal presente: el dolor; pero en la parte del alma dotada de razón, dicen que hay tres principios constantes que les llaman tranquilidades y serenidades del alma. La primera es la voluntad, que es respecto del bien futuro. La segunda es la alegría, que es respecto al bien presente. La tercera es la precaución, que es respecto al mal futuro pero con relación al mal presente afectando al alma racional no hay nada, puesto que ese principio firme se opone al dolor. En consecuencia, en el sabio no hay nada que pueda ponerle bajo el dolor pero estos principios y aquellas perturbaciones del alma se dividen en otras muchas, sin embargo todas están contenidas en éstas.

Segundo, se ha de notar que los estoicos y los peripatéticos, los cuales llaman maestro a Aristóteles, en cuanto se refiere a esta cuestión, difieren en dos cosas: primero, porque, como es evidente en el libro primero, los peripatéticos dicen que las virtudes morales y los vicios están en esta parte del alma que está libre de razón, es decir, en los deseos; pero los estoicos ponen las virtudes en esta parte del alma que participa de la razón, es decir, en el entendimiento de donde piensan que los vicios están en el deseo. Segundo, difieren porque los estoicos piensan que todos los movimientos del deseo son *secundum se* malos y depravados. Y por esta causa piensan que el hombre no es virtuoso hasta que tales movimientos sean de raíz erradicados y arrancados. Pero los peripatéticos dicen que los movimientos del deseo no son en absoluto ni buenos ni malos.

Así como el comer de por sí no es ni honesto ni deshonesto y si se hace de acuerdo con la recta razón es honesto y bueno, pero si se hace fuera de la razón será malo y deshonesto. Así dicen los peripatéticos que son los movimientos del deseo, pues el atreverse, el temer, el desear y demás, absolutamente considerados, no son ni buenos ni malos sino indiferentes para una y otra cosa. Se hacen buenos según la recta razón y fuera de la razón malos. Por lo tanto, en esta controversia, me parece que en esto que los estoicos ponen en distintas partes del alma las virtudes y los vicios, se equivocaron abiertamente. Pero en el hecho de que afirmaban que los movimientos del mismo deseo son malos: no es fácil impugnarlo. Pues si algunas perturbaciones del alma son por sí malas es muy verosímil que las demás sean del mismo modo. Pero algunas son tales como la malevolencia la envidia y demás”.

(f. 109) “...como dice Heráclito es mas difícil oponerse al placer que a la ira. Y ha de entenderse que lo dicho por Heráclito tiene verdad en cuanto a la continuidad, pero no en cuanto al ímpetu. Así pues, extensivamente es mayor el placer que la ira pero intensivamente lo contrario. Pero la virtud siempre existe acerca de las cosas más difíciles y también el arte. Sin embargo, en las cosas más fáciles cualquiera podría obrar bien pero en las difíciles solamente quien tenga virtud o arte. *Nam bene* es decir lo bueno es lo mejor, es decir, se hace mejor. Así pues, por esto también acerca de los placeres y dolores es toda la atención de la ciencia de la virtud y la ciencia civil. Pues quien utiliza bien estas cosas, es decir, de los placeres y dolores será bueno, quien los utilice mal será malo. Pero a esto se opone lo siguiente: ya que en el libro séptimo dice que es mas difícil rechazar la ira que el placer, a lo que se dice que, así como dijimos al principio que es mayor la ira en cuanto al ímpetu pero por la duración y continuidad es mayor el placer, es mejor decir que Aristóteles aquí no intenta aprobar lo dicho por Heráclito sino, por esto dicho, solamente intenta demostrar que oponerse al placer es difícil. Por tanto concluye acerca de lo que es la virtud: que la virtud es acerca del placer y de la ira puesto que es tan difícil oponerse al placer como a la ira”.

(f. 111) “Además de ninguna manera hay semejanza en las virtudes y en las artes. Pues aquellas cosas que proceden del arte tienen alabanza en sí, es decir, por sí y no por otra cosa. O dicho de otra forma, la alabanza, es decir, lo bueno de donde se alaba se tiene en sí, y lo encierra en sí y no en otro, porque es suficiente que aquellas cosas que se producen por el arte tengan en sí la alabanza y el bien. Pero aquellas cosas que se producen por la virtud no es suficiente con que sean en cierto modo justas y se hagan con moderación: sino que es suficiente si el que actúa, actúa del modo siguiente: primero, si sabe que las cosas que se realizan por ignorancia no son viciosas ni virtuosas. Segundo, si al elegir sabe que tales acciones son virtuosas, que no se realizan por perturbación del ánimo y las elige por sí mismas. Pero el fin de la virtud es su actividad, así como el fin del ojo es ver. Por consiguiente, en tanto el hombre no elige las acciones virtuosas por sí mismas no es virtuoso. Tercero, si se obra con juicio, es decir, propósito cierto e inmóvil; pero al decir cierto e inmóvil, parece decirse de manera interpretativa o expositiva y la conjunción *et* se considera como *pro*”.

“...de las palabras del filósofo en esta parte se observan tres puntos que es preciso recordar.

Primero, que las actividades exteriores se llaman virtuosas no de manera absoluta sino por comparación con el hombre interior. Y por esto según el filósofo se diferencian de las cosas artificiales que tienen alabanza no por comparación con otra cosa sino por sí mismas.

Segundo, se ha de notar que las actividades virtuosas consisten más en los actos interiores que en los exteriores, puesto que las actividades externas se denominan virtuosas sólo a causa de lo interno.

Tercero, se ha de notar que el fin de cualquier virtud es su actividad, pues aunque la función de una virtud se ordena en algunas ocasiones por una virtud más allá hacia un fin más alto: sin embargo conforme a lo que es se extiende más allá de la propia función. De la misma manera que el ojo se ordena hacia el entendi-

miento: sin embargo a pesar de ello él mismo en cuanto a tal tiene por fin el ver.

Así pues, todas las circunstancias requeridas para la virtud se determinan por la prudencia de la que se ve que la actividad se hace en un lugar tiempo y otras cosas similares. Y tal actuación así determinada por la prudencia es el fin de la virtud y más allá de este fin la virtud en cuanto tal no se extiende”.

(ff. 114-117) “Para mayor claridad de lo expuesto, y de lo que se dirá acerca de las pasiones del alma, se presentan cuatro puntos a consideración:

primero qué es la pasión del alma.

segundo cuantos y cuáles son las pasiones de esta clase.

tercero de qué modo se diferencian entre sí.

cuarto cuales son las principales.

Primero veamos qué es lo que los comentaristas de Aristóteles opinan acerca de esto y sus nombres, después veremos a los estoicos. Los comentaristas de Aristóteles, conforme con la antigua tradición, llaman a los *affectus* pasiones.

A la primera cuestión de aquellas cuatro, es decir, qué es la pasión, dicen que la pasión, por usar la misma palabra que ellos usan, es un movimiento del apetito sensitivo con cierta transmutación del corazón, pues dicen que en el deleite, y en estas pasiones que terminan en deleite, el corazón se dilata, en cambio se oprime con la tristeza; y en estas pasiones que terminan en tristeza, y en esta definición, se pone apetito sensitivo para que se distinga de la voluntad en la que, según dicen, no se encuentra la pasión a no ser equivocadamente.

A la segunda cuestión, dicen que las pasiones del alma son once o doce y bajo éstas se comprenden las demás y estas son: el amor, el deseo, la complacencia², el odio, la abominación, la tristeza, la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor, la ira, la manse dumbre y bajo estas se encuentran todas las demás como la gracia,

² *Delectio*.

la misericordia, la vergüenza, la venganza de los crímenes, las envidias, los celos.

A la tercera, dicen que las seis primeras pasiones se diferencian de las seis segundas por razón del sujeto y del objeto, pues las seis primeras se encuentran en el apetito concupiscible y las seis siguientes en el irascible; también se diferencian por razón del objeto puesto que las seis primeras son con relación al bien o al mal consideradas absolutamente pero las otras seis se dicen con relación al bien o al mal en cuanto que son arduas.

Pero las que están en el apetito concupiscible, las tres primeras se diferencian de las otras tres porque son con respecto al bien pero las otras tres son con respecto al mal con relación al bien el apetito se encuentra de tres maneras primero se inclina al bien y tal inclinación se llama amor segundo tiende al bien amado y tal tendencia se llama deseo tercero descansa en el bien alcanzado y tal quietud se llama complacencia también con relación al mal se tienen tres formas primero se inclina a la huida y esto es el odio opuesto al amor segundo tiende a la huida del mal y se llama abominación opuesto al deseo tercero si no puede huir del mal se entristece y duele este dolor se llama tristeza que se opone al deleite.

Las pasiones irascibles se diferencian de la siguiente manera con relación al bien futuro que se intenta tener la esperanza; en cambio, si se piensa que no es posible conseguirlo desesperación con relación al mal futuro si se intente resistir y vencer audacia en cambio si cree que él va a ser superado y vencido temor con relación al mal presente si surge para venganza ira pero si sucumbe y no se preocupa de la venganza se llama mansedumbre por esto la mansedumbre mas que la pasión se puede decir carencia o privación de pasión aquí se puede ver porque dijimos disyuntivamente once o doce las pasiones si la mansedumbre se llama pasión son doce pero si no se llama pasión son once con relación al bien presente no existe pasión alguna en lo irascible porque ningún bien presente tiene razón de arduo. Y de estas cosas ya es suficiente, pues se ha dado la definición de cada una de ellas. Hay algunas pasiones que se contienen en éstas, como la gracia bajo el amor; pues la gracia es cuando alguien ofrece un favor a otro por amor,

como en la misericordia, el celo, la venganza y la envidia; bajo la tristeza existe misericordia, cuando un hombre se compadece de alguien que soporta una injusticia; los celos, cuando se carece de un bien que tiene otro: no se duele porque lo posea sino porque él mismo no lo tiene; la venganza, es un dolor y una tristeza debido a la prosperidad de los malos; la envidia es la tristeza provocada por los bienes de otro que en nada dañan al envidioso; la vergüenza, se pone bajo el temor y existe vergüenza cuando un hombre teme padecer alguna deshonra.

A la cuarta cuestión, dicen que las principales pasiones del alma son el placer y la tristeza, por una razón muy sencilla porque todas las demás acaban en ellas. Lo sacamos por inducción, pues si un hombre consigue la cosa amada y deseada se alegra, si no lo consigue se entristece; si alcanza lo esperado, se alegra pero si no lo consigue se entristece; además, quien odia y abomina si el mal que odia y abomina puede evitarlo se alegra si no puede huir de él se entristece y el audaz si vence se alegra, pero si es vencido se entristece; el colérico también al tomar venganza se alegra, pero si no la puede tomar se entristece; el tímido si huye del miedo que tenía se alegra, si no puede huir de él se entristece y se duele.

De todo esto es evidente que las pasiones del apetito irascible acaban en el concupiscible. Está claro también, que las virtudes son acerca de los placeres³ y las tristezas, lo cual es lo mismo que si decimos que las virtudes son acerca de las pasiones del alma, pues de lo dicho es evidente que todas las demás pasiones terminan en el placer o en la tristeza. Estas ideas son las que los comentaristas de Aristóteles nos ofrecen comúnmente acerca de las pasiones del alma. En cambio los estoicos no poco se diferencian interpretan de modo muy distinto las cosas y los nombres de éstas.

Los estoicos distinguen dos partes del alma: la partícipe de la razón y la libre de razón. Esto es lo mismo que decir: la razón y el apetito. Por tanto, en la razón se encuentra la constancia, la tranquilidad, la placidez y la quietud. En el apetito dicen que se hallan

³ *Delectationes.*

los movimientos turbios y enemigos de la razón, así pues, a estos movimientos, los denominan perturbaciones del alma.

Por tanto Zenón, jefe de los estoicos, definió así la perturbación del alma: perturbación es una conmoción del alma contra la naturaleza y opuesta a la recta razón, pero algunos de éstos la definen así: perturbación del alma es un apetito excesivamente vehemente cuando uno se aparta de la constancia de la naturaleza. Por consiguiente, es evidente, por estas cosas, que, según los estoicos, toda perturbación del alma es de por sí desordenada y viciosa. Y esto es en lo que principalmente se diferencian de Aristóteles, que piensa que las perturbaciones del alma son indiferentes. Por lo tanto, si se regulan según la razón, serán buenas y virtuosas, pero si se producen fuera de la razón, se llaman viciosas. Los estoicos quieren que las partes de las perturbaciones nazcan de los dos bienes establecidos y de los dos males establecidos. Y así dicen que son cuatro, de los bienes: el deseo y la alegría. La alegría existe a causa de los bienes presentes, la lóbido por los bienes futuros. De los males nacen el miedo y la enfermedad. La enfermedad por los males presentes, el miedo por los males futuros. De esta forma dicen que existen tres constancias: la voluntad, el gozo y la precaución. La voluntad existe de los bienes futuros, el gozo de los bienes presentes y la precaución existe con relación a los males futuros ya que del mal presente no existe ninguna constancia. De este modo son tres las constancias y cuatro las perturbaciones.

Y quieren que todas las perturbaciones del alma estén comprendidas bajo estas cuatro. La enfermedad tiene bajo sí: la envidia, la emulación, la detracción, la misericordia, la angustia, el luto, la tristeza, la molestia, el dolor, la lamentación, la solicitud, la aflicción, la desesperanza y si existieran otras del mismo género. Todas estas se definen de la siguiente manera: la envidia es una enfermedad causada por las cosas prósperas de otro que en absoluto dañan al envidioso pues si alguno se entristece por la prosperidad de otro por el cual él, personalmente, es dañado no se dice, correctamente, tener envidia.

La emulación puede tomarse en doble sentido puesto que se halla en la alabanza y en el vicio. La imitación de la virtud se llama



emulación pero no nos servimos de esta acepción en este lugar pues pertenece al campo de la alabanza. Aquí hablamos de la emulación en cuanto que es una enfermedad que puede ocurrir cuando otro se apodera de lo que uno desea.

La detracción, a la que se también se llama celopatía, es una enfermedad que consiste en que cuando otro se apodera de algo, entonces, uno lo desea.

La misericordia es una enfermedad debida a la miseria de otro que trabaja en medio de la injusticia. Nadie se conmueve a causa del suplicio de un parricida o un traidor.

La angustia es una enfermedad que nos oprime.

El luto es una enfermedad producida por la muerte de alguien que nos había sido querido.

La tristeza es una enfermedad de alguien que no provoca el llanto y las lágrimas.

La modestia es una enfermedad penosa, en cambio el dolor es una enfermedad que atormenta y tortura.

La lamentación es una enfermedad con llantos y gemidos.

La solicitud es una enfermedad obsesiva.

La molestia es una enfermedad permanente.

La aflicción es una enfermedad con vejación del cuerpo.

La desesperación es una enfermedad sin posibilidad alguna de cosas mejores.

Bajo el miedo se encuentran las siguientes enfermedades: pereza, pudor, terror, temor, pavor, desánimo, conturbación, miedo. Y se definen así. La pereza es el miedo al trabajo que se aproxima.

El pudor es el miedo a la deshonra.

El terror es el miedo que golpea, de lo cual se sigue que el rubor siga al pudor, la palidez, el temblor y el crujimiento de dientes acompañan al terror.

El temor es el miedo a un mal que está próximo.

El pavor es el miedo que saca a la mente de quicio.

El desánimo es el miedo que sigue y acompaña al pavor.

El espanto es el miedo permanente.

De este modo al campo del placer pertenecen: la malevolencia, que se alegra del mal ajeno, el deleite, la jactancia y similares. Y así se describen. La malevolencia es el placer producido por el mal de otro sin provecho propio.

La delectación es un placer que mediante el oído cautiva suavemente el ánimo. Tales son la de los ojos, del tacto, del olfato y del gusto, las cuales son todas del mismo género y sirven para perfeccionar el alma como diluidos placeres.

La jactancia es el placer que se regocija locamente manifestando con insolencia excesiva.

A la lóbido están sometidos los siguientes: la ira, el acaloramiento, el odio, la enemistad, la discordia, la indignancia, la añoranza y otras similares. Se definen así: la ira es el deseo de luchar con quien parece haber dañado con injusticia.

El acaloramiento es la ira que comienza o la ira que ya va a extinguirse.

El odio es la ira de forma continuada.

La enemistad es la ira de venganza a la espera del momento oportuno.

La discordia es la ira más dura que el odio íntimo y nacido del corazón.

La indignancia es el deseo que no se puede satisfacer.

La añoranza es el deseo de lo que aún no ha sido encontrado.

Por consiguiente, estas son las perturbaciones del alma según la opinión de los estoicos. Pero alguien podría dudar cuál de estos modos le conviene a Aristóteles. A esto ha de responderse que el primer modo no conviene suficientemente a Aristóteles. Además la famosa distinción de las pasiones con la distinción del apetito irascible y concupiscible, no se demuestra suficientemente ni racionalmente ni por la autoridad. También encontramos que pasión, deleite y tristeza no son palabras usadas por peritos latinos y veamos si el amor y el odio se encuentran en Aristóteles con el mismo significado. Por lo tanto en el libro segundo de la *Retórica* y el

libro octavo de *la Etica*, se definen así: amor es el querer bien a otro a causa del amado. Y como quiera que el odio es lo opuesto al amor, el odio lo podemos definir como un mal querer a otro. Es evidente que decir que el amor es la primera inclinación del apetito hacia el bien no concuerda con esta opinión aristotélica del amor. Pero los estoicos, a mi parecer, están en parte de acuerdo con Aristóteles y, en parte, no lo están. Están de acuerdo en los nombres y en los significados de éstos. Así Aristóteles llama a los actos, o movimientos del apetito, con los mismos nombres que los estoicos. Sin embargo se diferencia de ellos en lo siguiente: que Aristóteles juzga que los actos del apetito no son ni buenos ni malos sino abocados a poder ser, indiferentes, las dos cosas según sean regulados. Si son regulados por la razón, son virtuosos, y si no son regulados por la razón, aparecen como malos y viciosos. Pero los estoicos a los movimientos del apetito, a los que Aristóteles dice que son indiferentes ante el bien y el mal, ellos dicen que son malos y viciosos. Por lo que, en este punto, el sentir de Aristóteles es uno y otro el de los estoicos.

De este modo, ni las palabras de los estoicos ni de sus comentaristas pueden convenir totalmente con Aristóteles. Y aquí ha de observarse con diligencia que de estos nombres de los que se sirven los estoicos, los latinos no tienen otros por los que puedan significar los movimientos del apetito. Esta es la razón por la que los latinos, por los cuales los términos aprobados tuvieron su origen y autoridad, casi todos se adhieren a la secta de los estoicos. Por esta razón, el Aretino interpretó todos los actos del apetito con estos nombres de los que se sirven los estoicos. Y recuerda esto en la mente, pues ni a muchos a quienes la ignorancia de esta interpretación de términos ha sido un gran obstáculo para poder interpretar bien a Aristóteles.

Del mismo modo ha de observarse que los actos del apetito de esta clase, los griegos lo llaman morbos. Cicerón, mejorando la palabra griega, los llama perturbaciones del alma. El Aretino, apartándose un poco de esta significación, interpretó los movimientos del apetito como *affectus*. Aunque la palabra *affectus* es casi lo mismo que tortura, aflicción o enfermedad del alma. Pero

lo que se considera que está bajo el concepto de *affectus* Leonardo lo denominó con los mismos nombres que había usado Cicerón. Sin embargo la traducción antigua puso el nombre de pasión en vez de *morbos* y, sin duda, impropia. Porque la pasión no es el *morbos* sino que es un movimiento opuesto a la actividad latina. Por lo que el autor de aquella traducción interpretó mal y los comentaristas de éstos lo entendieron peor. De este modo, aquello que unos traducen por *morbo*, otros por *movimiento* o le dan el nombre de pasión. De donde se deduce que yerran, no poco, en la realidad y en el nombre. Se denominan así no porque sean tales sino porque pueden realizar tales cosas. Pues estos movimientos del apetito a veces vuelven o ponen a uno enfermo, le perturban o le afectan. Es por ello, por lo que se escogen tales nombres junto a Aristóteles. De donde es evidente que el origen de estos nombres se distinto en los estoicos que en Aristóteles. Pues aquellos los nombran así porque creen que son así, pero Aristóteles los nombra así no porque sean tales sino porque serían la causa de tales cosas”.

(ff. 120-121) “Así como el exceso y el defecto coinciden con el mal y por ello se pueden hacer de muchas formas, sin embargo el término medio coincide con el bien que sólo se puede hacer de una forma. El exceso y el defecto son vicios y el justo medio virtuoso. Hay que entender aquí dos cosas. Primero que el mal se opone al bien de dos formas: una forma privativamente por vía de la privación y así tiene cabida lo que el filósofo dice que es de muchas formas. Pues por la privación de cualquier cosa que corresponde al bien, se produce el mal; de otro modo se opone el mal al bien contrariamente y, de esta forma, no se opone de muchos modos sino de una única manera no se podrá hacer el bien. Pues así se dice en el libro décimo de *Metafísica*: los contrarios guardan la máxima distancia. Así pues, en esta extensa gama nada hay que pueda distar tanto como entre el bien y el mal. El bien se opone al mal porque éste dista máximamente de aquel. El mal es tal que no puede haber algo peor, pues si pudiera ser peor, ya no habría la máxima distancia entre uno y otro. De este modo, el mal que dista en gran manera del bien, no dista de muchas maneras sino que dista solamente de

una manera, es decir, se diferencia porque el mal carece de todo bien en este género”.

(ff. 121-122) “...aquí se toma *sapiens* no a favor de aquel que sabe las causas últimas de las cosas sino a favor del hombre que conoce de las cosas humanas, esto es, el hombre prudente. En esta definición hay que destacar cuatro cosas. Primero: que el género al que pertenece (la virtud) por la que se denomina hábito y por esto la virtud se diferencia de las pasiones y de las facultades. Segundo: es un acto de la virtud y esto lo toca cuando dice ‘elección’, pues, como más adelante se demostrará, el principal acto de la virtud es el elegir. Y por esto difiere de los hábitos intelectivos de los que no se elige sino que se entiende. Tercero: toca al objeto o término de las acciones por lo que dice ‘consistente en el justo medio por lo que se refiere a nosotros’, pues se ha mostrado que la virtud es la causante del justo medio y que tal medio no es según la cosa sino en relación a nosotros. Cuarto: toca la causa de la bondad en la virtud moral, por esto que dice ‘determinado por la razón’ pues tal justo medio es bueno y virtuoso porque se determina según la buena razón. Y por esto se diferencia del exceso y el defecto que no se determinan según la recta razón sino que se producen fuera de la razón”.

(ff. 124-125) “Han de entenderse dos cosas: primero, que toda pasión o acción que se hace fuera de la razón, inmediatamente, es malo, porque la malevolencia, la desvergüenza, la envidia, el estupro, el hurto y el homicidio son tales porque nada más nombrarlos tienen la perversidad aneja. También las acciones y pasiones que son indiferentes ante el bien y el mal, si no se ejecutan según la razón, son perversas por el mero hecho de que no se hacen en conformidad con la razón. Segundo, ha de observarse que el término medio no tiene en sí ni exceso ni defecto, por consiguiente se divide a sí mismo, en medio, exceso y defecto. Sin embargo, tiene exceso y defecto como extremos extrínsecos a los que se compara.

Del mismo modo se ha de decir acerca de los extremos: el exceso y el defecto no tienen dentro de sí el término medio sino que sí lo tienen pero fuera de ellos, como es evidente por lo dicho”.

(ff. 129-130) “Así pues, ninguna pasión *secundum quid* es elogiabile a no ser porque guarda semejanza con la virtud. Y lo mismo dijo de la disposición del justo medio: la pasión se dice disposición intermedia en tanto en cuanto que se asemeja a la virtud en el efecto o en la actividad. Por consiguiente, así como aquellas cosas virtuosas y que son todas del género de los bienes no son meritorias sin caridad o gracia, así en esta cuestión nada es formalmente bueno si no se regula por la razón. Sin embargo algunas pasiones se llaman disposiciones del justo medio y elogiabiles materialmente. Y si estas se revistieran de la forma de la razón serían disposiciones del justo medio y elogiabiles formalmente. Pero esto sucede cuando aquellas cosas que se hacen motivadas por alguna pasión elogiabile, se hagan conforme a la recta razón como dirigente”.

“...se duda, acerca de las cosas dichas sobre las virtudes, si se llaman cardinales. A esto, comúnmente, se acostumbra a decir que son aquellas cuatro: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. ¿ Por qué se las llama cardinales?, unos dicen que porque esas virtudes encierran unos modos generales que concurren en toda virtud. Por lo que en toda virtud se da la rectitud de la razón y una equidad en cuanto que el apetito se conforma a la razón. Se da también firmeza de ánimo y el comedimiento o igualdad de proporción en todas las circunstancias. Estas cuatro características responden respectivamente a la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Otros dicen que se llaman cardinales porque esas cuatro contienen como géneros, las especies. Así bajo la prudencia estarán deliberar bien y las demás de esta clase, bajo la justicia está la liberalidad, la veracidad, la amabilidad; la fortaleza se predica de la magnanimidad, de la magnificencia y semejantes, bajo la templanza parece que se contiene la gracia, afabilidad y si existen otras semejantes. Existe una tercera opinión, la de algunos que parecen diferenciarse poco de ésta dicha. Dicen que esas cuatro virtudes cardinales se denominan así no como géneros predicados de otras virtudes, sino sencillamente porque todas las demás virtudes se reducen a estas cuatro.

Según mi parecer ninguna de estas opiniones podrá convenir suficientemente a Aristóteles. Sobre la primera y la segunda es evidente, Aristóteles distingue las virtudes no por los modos sino por los objetos que entre sí son diversos y que no están contenidos uno bajo otro. Tal cual es el orden entre los objetos, tal debe ser entre las virtudes. La tercera opinión, por Hércules, no la entiendo. Puesto que, por Júpiter, no puedo ver con bastante claridad a cuál de aquéllas que se llaman cardinales se reduzcan las demás. Y, principalmente, de la magnanimidad, decir que la fortaleza está, más bien, bajo la magnanimidad y no al revés. Aquellos que intentan reducir unas virtudes a otras, me parece que embrollan a Aristóteles en vez de aclararlo”.

(f. 134) “de las palabras dichas por el filósofo en esta parte se observan dos cosas. Primero que está permitido hacer algún mal si después se llega al bien. Es evidente porqué dijo que debíamos apartarnos y oponernos, pero se había dicho que ambos extremos eran malos y vituperables. Según mi opinión, la inclinación al extremo menos opuesto es viciosa sólo materialmente, aunque, formalmente, es virtuosa; y esto, por supuesto, cuando está de acuerdo con la recta razón. Pues lo que está de acuerdo con la recta razón, en efecto, se llama bien formalmente y absolutamente, pero materialmente es malo, *secundum quid*, es decir, en cuanto que es semejante a aquellas cosas que proceden del vicio. Y segundo se observa que estos vicios que son menos voluntarios de algún modo son llamados peores⁴. Es evidente que, puesto que por naturaleza estamos más inducidos a aquellos vicios a los que estamos más inclinados y, precisamente, por ello menos voluntarios. Según mi parecer, tales vicios a los que estamos más inclinados son llamados por Aristóteles peores, pero más frecuentes y menos remediables con el sentido, aunque no más culpables. Así pues tales vicios, a los que estamos por naturaleza más inclinados, son menos voluntarios y por ello más disculpables que los vicios a los que por naturaleza estamos menos inclinados. Por eso el filósofo los llama peo-

⁴ *Deteriora*.

res, en cuanto a que suceden con más frecuencia y se remedian con más dificultad”.

(f. 135) “El apartarse en gran manera del justo medio no podrá excusarse a causa de la ignorancia, puesto que es fácil que pueda ser conocido y, por ello, se dice que es culpable y vituperable. Esta doctrina de Aristóteles sirve no poco para conocer cuáles, de entre los pecados, son veniales y cuáles son mortales. Son veniales los que casi imperceptiblemente se separan del justo medio. Tales son los que provienen de la ignorancia invencible. Pero cuando alguno se separa sensiblemente del justo medio peca mortalmente, puesto que claramente conoce o puede conocer que él se ha apartado del justo medio, de la ley y de la recta razón”.



LIBRO TERCERO: ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

(ff. 136-137) “Se han de observar aquí tres cosas. Primero, se llama voluntario a un movimiento de la voluntad hacia el bien conocido. Así pues, como lo involuntario se opone a lo voluntario privativamente, lo involuntario será doble: por la privación del movimiento de la voluntad y por la privación del conocimiento. De donde es evidente que a lo involuntario se le llama ‘cosa simple’¹, pero a lo voluntario ‘cosa compuesta’². Segundo, ha de observarse que lo involuntario puede tomarse de tres maneras: contradictoriamente, privativamente y contrariamente. Pero aquí el filósofo llama a lo involuntario contradictoriamente o privativamente pero no contrariamente. De este modo, toda diferencia que fija lo voluntario no la tiene lo involuntario. Así como lo voluntario fija dos cosas, lo involuntario se priva de esos dos factores. Tercero, se ha de notar que lo involuntario, tal y como algunos quieren, se predica unívocamente. Pero otros dicen que se predica análogamente. Así se predicaría primero de lo involuntario que se predica por la fuerza y, consecuentemente, se predicaría de lo involuntario que se produce por la ignorancia. Y esta opinión parece más verdadera pues, como ya se evidencia por las palabras del filósofo, nunca será involuntario algo por ignorancia a no ser que se siga por la fuerza. O dicho de otra forma, lo involuntario dicho contradictoriamente se predica acerca de ambos involuntarios unívocamente. Pero si se toma privativamente, no se predica de ambos igualmente, pues lo involuntario no parece privar directamente a la ciencia o al conocimiento sino al movimiento de la voluntad”.

¹ *Rem simplicem.*

² *Rem compositam.*

“...está claro que lo forzoso³ proviene de lo externo, es decir, lo extrínseco. Pues, así como lo voluntario proviene de la voluntad, que es un principio intrínseco, es necesario que lo forzoso, casi opuesto a él, provenga de un principio extrínseco”.

“...que alguien es movido violentamente se entiende en dos sentidos: primero, cuando uno es obligado por otro a hacer algo y de otro modo, cuando no es obligado a hacer nada sino sólo es patente que está sujeto”.

“...pues para que el movimiento sea forzoso no basta que proceda de un principio extrínseco, sino que además de esto, es preciso que sea enteramente contra la inclinación y la voluntad del que es movido. Ya que si fuera movido por otro queriéndolo él mismo, tal movimiento no sería forzoso sino voluntario”.

“Así pues, habrá un movimiento forzoso si los hombres más poderosos llevaran a algún lugar y contra su voluntad a otro hombre menos poderoso. Han de observarse aquí dos cosas: primero, que aquí no se interpreta por el filósofo el término forzoso como opuesto a lo natural, sino solamente como opuesto a lo voluntario. Segundo se ha de observar que la voluntad es obligada y soporta la violencia en cuanto a los actos exteriores que no se llaman ilícitos sino imperativos pero, en cuanto al acto interior, propio e ilícito por la voluntad, la voluntad siempre permanece libre. Así pues, ni podrá ser obligada ni forzada a soportar la violencia”.

(f. 141) “Así como se diferencian las cosas así también conviene establecer diferencias en los nombres, puesto que una cosa es obrar contra la voluntad y otra distinta es obrar fuera de la voluntad. Es por esto, por lo que han de ser nombrados con distintos nombres. Se observa que lo no voluntario es en más que lo involuntario. De donde todo lo involuntario, puesto que no es voluntario, es necesario que sea no voluntario. Y porque lo que es fuera de la voluntad es también, como dijimos, no voluntario, es necesario que lo no voluntario sea en más que lo involuntario. *Sed opponitur*. Quien peca ignorante, como ya quedará claro por las cosas dichas,

³ *Violenti*.

peca voluntariamente, puesto que de otra forma no pecaría. Por consiguiente, conviene decir o que no todo lo hecho por ignorancia es no voluntario, o que una y la misma cosa es lo voluntario y lo no voluntario. A esto decimos que cuando alguien por ignorancia peca por el acto, es no voluntario⁴, pero por el hábito, es voluntario. Y si una afirmación y una negación llevan a diversas cosas no se dice que haya contradicción. Y así ocurre cuando decimos: no voluntario en el acto y voluntario en el hábito”.

(ff. 141-142) “De las palabras dichas por el filósofo en este lugar se comprenden dos cosas: primera, que cada hombre siente lo que obra. Por lo que quien no ha elegido rectamente de ningún modo puede comprender rectamente. Contra los que dicen que ellos mismos u otros comprenden una cosa y hacen otra y entonces cuando obra lo que cada uno piensa que es lo mejor, elegirá lo que hace. Segundo, se entiende que en la voluntad no existe tanto poder o facultad como para poder obrar algo contra el dictamen de la razón. Esto es evidente ya que alguien podría pecar no ignorante, pero lo contrario a esto, es lo que el filósofo dice aquí y también en el libro séptimo. Contra los que dicen que la voluntad goza de tanta libertad que puede odiar lo que se juzgue como bueno por la razón y que puede amar lo que se juzga como mal por la razón. Ambas cosas van, de algún modo, contra el pensamiento del filósofo. Yo, en el presente trabajo, no intento ni defender ni reprenderle, solamente intentamos exponer a Aristóteles. Pero alguien podría dudar de dónde se deduce que la voluntad no puede moverse hacia nada a no ser que sea hacia el bien o hacia esto que es bueno. A esto decimos que así como el fuego por el solo hecho de ser fuego y porque tiene tal naturaleza, también tiene la cualidad de ser cálido, así también ocurre con la voluntad, donde por propia naturaleza de la misma voluntad hacia nada se ve arrastrada a no ser al bien o a lo que se considera como bueno.

También se duda aquí de cuál es aquella ciencia a la que excluye la ignorancia que tiene todo malvado. A esto decimos que tal ciencia no es física, ni matemática, ni teológica, ni legal ni ninguna

⁴ *Volens*.

otra de las artes prácticas. Pues vemos que muchos hombres, en posesión de las ciencias y artes de esta clase, son malvados. Por consiguiente, solamente la prudencia es la que excluye la ignorancia de los malvados, pues ningún malvado podrá ser denominado correctamente prudente. Así, la prudencia es aquella sabiduría que no podrá habitar en una persona sometida a los pecados”.

(f. 142) “Se han de observar aquí dos cosas: primero, que la ignorancia de las cosas que conviene conocer, les priva de esta sabiduría, de la que se dice que no entrará en alma maligna. Segundo, se observa que, de esta división trimembre de la ignorancia, la primera se toma por comparación de la ignorancia al sujeto, es decir, al hombre; la segunda, en cambio, por comparación de la ignorancia al acto y la tercera, al objeto. Otros lo dicen con estas palabras y hablan de ignorancia vencible y otra invencible. La primera es concomitante al acto y la otra es la causa del mismo. O lo que es lo mismo, existe una ignorancia de derecho y otra de hecho. Por lo que esta división de la ignorancia es la misma *in re* que ésta que propuso Aristóteles e incluso del mismo efecto, es decir, saber que la ignorancia es causa de lo involuntario. Por consiguiente, estos tres factores deben concurrir en esta clase de ignorancia que debe excusar al hombre de pecado y de culpa. Y uno de estos fines sin los otros no puede ser suficiente, pues concedido que sea ignorancia de hecho, si es vencible: no excusa al hombre de culpa, pero si fuera invencible y no fuera causa del mismo acto: no se diría causa de lo involuntario”.

(ff. 143-144) “Para aclarar cuantas y cuáles son las circunstancias de la ignorancia que causan lo involuntario se ha de tener en cuenta lo siguiente: que las circunstancias son denominadas como ciertas condiciones singulares de los actos humanos, de los cuales, una se toma de parte del agente principal y se dice *quis*; otra de parte del agente instrumental y se llama por el filósofo *quo*; otra pertenece a la clase del acto y la llama *quid*; otra a la materia que se designa *circa quid*; otra se refiere a la medida de la acción y esta representada por *quo*. Esta última contiene a su vez dos circunstancias: tiempo y lugar, o expresado en otros términos, *quando* y *ubi*; existe otra que se refiere al modo de obrar y ésta se denomina

quomodo; y, finalmente, la última se refiere al fin o finalidad que se llama *gratia cuius*. Así pues si queremos hablar explícitamente y con claridad, ocho son las circunstancias, a saber, *quis, quid, circa quid, quando, ubi, quo, gratia cuius y quomodo*".

"...alguien podría dudar si la ignorancia, como dice el filósofo, es causa de algo: parece que no, porque lo que es nada, no puede ser causa de alguna cosa. A esto decimos que la ignorancia es causa no, ciertamente, *per se* sino *per accidens*, en cuanto priva a esta ciencia que, si existiera, prohibiría que se hiciera lo que se dice haber sido hecho por ignorancia. Así pues, de este modo nada impide que sea causa lo que no existe.

En segundo lugar se puede dudar si la ignorancia es pecado: parece que no, porque pecado se dice lo hecho, lo dicho, lo deseado contra la ley o la razón. Pero la ignorancia parece que no es nada de eso. A esto se responde que, acerca de la razón, no existe más culpa a no ser que sea la privación de alguna cosa que es preciso que se tenga en poder de éste que está privado. Así pues, si la ignorancia es de esta clase, será la culpa y, consiguientemente pecado. Por lo que no porque se cometa algo desordenado, sino porque se omite algo que era obligado que se tuviera. Por consiguiente, la ignorancia se dice un pecado de omisión. Así pues aquella descripción expuesta del pecado sólo comprende esas clases de pecados que se hacen por comisión. Por tanto, la ignorancia, como dijimos, es un pecado de omisión.

En tercer lugar, se duda sobre cuál es esa ignorancia que dijimos que era pecado. A esto dicen que la ignorancia de estas cosas es la que conviene hacer o de las que conviene abstenerse. A esta ignorancia la llamábamos de derecho. Así pues, tales cosas son todas aquellas que se refieren a las buenas costumbres y al cumplimiento del deber de cada uno. De donde no deben alegrarse los que tienen cargos sino dolerse profundamente si, en el desempeño de sus funciones, son necios e indignos. También de estas cosas es evidente que la doctrina entregada por Aristóteles acerca de las costumbres ha de ser recogida y leída en todo el mundo. Sin embargo, no así las leyes de los romanos, ya que aquella se tiene en todas las partes, puesto que es una equidad natural, pero las leyes

romanas en pocos lugares hacen, en todo, referencia a las costumbres. Principalmente en nuestra España, donde los reyes no están sometidos a los emperadores, ni nosotros a sus leyes. Al mismo tiempo en las sanciones de nuestro reino se prohíbe que algún juez presuma juzgar algo según las leyes de los emperadores romanos. Por lo cual se comprende que, en nuestras Universidad de Salamanca, sea más fácil quitar, y aún anular, las cátedras de Leyes que las de Filosofía Moral. Pues, según esta filosofía moral, estamos obligados a vivir conforme a la naturaleza. Así pues, si ningún hispano es obligado a vivir según las leyes de los emperadores romanos, tampoco está obligado a saberlas.

En cuarto lugar alguien podría dudar qué ignorancia excusa completamente de pecado al hombre y qué ignorancia le disculpa en parte. Acerca de esto dicen que aquella ignorancia que no tiene nada de culpa con relación a la razón excusa del todo o totalmente; pero aquella que tiene algo de culpa o participa en la culpa, no excusa del todo sino en parte. Así pues, aquella ignorancia que es completamente culpable ni excusa en absoluto ni disculpa en parte del pecado”.

(f. 145) “...pues no solamente el apetito sensitivo se llama irracional sino también la voluntad, como es evidente en el libro primero. Pero se llaman acciones de los hombres a las que se hacen conforme a la razón que proceden, muchas veces, de la ira y de la concupiscencia, es decir, del apetito irascible y concupiscible. Ha de entenderlo de manera electiva o ejecutiva y no de forma impe rativa. Dicho de otra forma y quizá mejor, se entiende por acciones del hombre todas aquellas en las que se encuentra perdón o reproche, las cuales proceden, sin duda, a veces de la ira y, a veces, de la misericordia. Aquí ha de entenderse que aunque las cosas hermosas y vergonzosas sean voluntarias, sin embargo, solamente las hermosas son queridas directamente y *secundum se*, mientras que las cosas vergonzosas, no son queridas directamente ni por ellas mismas, sino indirectamente y *secundum alia*. Sin duda, queremos las cosas vergonzosas *per accidens*, es decir, en cuanto que queremos algunas cosas en las que está aneja la desvergüenza. Esta desvergüenza aparece, algunas veces, como causa y, otras, como efecto”.

(f. 150) “Si la deliberación se ordena a la actividad debe existir en aquello que pueden ser hecho por nosotros. Y como las cosas dichas anteriormente ninguna puede hacerse por nosotros, por tanto, de ellas, no podrá haber deliberación. Aquí ha de entenderse que, con relación a estas cosas que hacen referencia a otros, alguien podrá deliberar correctamente con tal de que, de algún modo, pueda hacerlo y le corresponda, es decir, que resulte para él algo bueno, útil y hermoso. Parece que los consejeros de los reyes, de los otros señores y los juristas tienen este tipo de deliberación”.

“...no existe deliberación alguna acerca de las cosas dichas anteriormente, tal y como dijimos, sino que solamente son objeto de deliberación las cosas que pueden ser hechas por nosotros. Y no es suficiente que sean capaces de ser hechas sino también es conveniente que puedan ser hechas. La razón de esto es porque la deliberación se ordena a la actividad y por ello difiere de la investigación científica: la deliberación tiende *ad operationem* y la investigación científica más al conocimiento de la verdad⁵”.

“El filósofo expone las cuatro causas que intervienen en las cosas que se hacen. Y son: la naturaleza, que es la causa de estas cosas que, la mayor parte de las veces, se hacen de ese modo. La necesidad, que es la causa de estas cosas que siempre se hacen de ese modo. La fortuna, que, como dijimos, es la causa *per accidens* intelectual que comprende estas cosas que son hechas fuera de la intención. Y bajo el nombre de fortuna se entiende el azar. También existe otra causa: la inteligencia⁶ y todo aquello que es causa de esto que es hecho por el hombre: así como la voluntad, los sentidos y otros principios de esta clase. Pero los hombres deliberan sobre estas cosas que pueden hacerse, por eso es evidente que la deliberación sólo existe sobre estas cosas que se hacen por una causa última, es decir, la inteligencia, la voluntad, el sentido y otras así. Pues aquellas cosas que se hacen por la necesidad, la naturaleza y el azar, de ninguna manera son hechas por el hombre”.

⁵ *Ad veritatis cognitionem.*

⁶ *Mens.*

(f. 158) “De estas palabras del filósofo se observa, por el sentido contrario, que si alguien se dispone mal, no por sí, sino por la naturaleza, por esa misma disposición, juzgará mal las cosas y, también, obrará mal, pero estará completamente libre de culpa. De esto mismo podemos sacar otra conclusión: que los pecados se dicen, mas o menos, graves según estén los hombres, mas o menos, dispuestos al bien o al mal, y esto sólo Dios podrá conocerlo”.

(f. 160) “El filósofo manifiesta a la vez y expresamente dos cosas: una de ellas es que el hombre peca si es causa de su ignorancia. Así pues el filósofo no dice aquí, ni en ningún otro lugar, que el hombre peca por lo que hace ni podrá obrar en contra de la determinación del entendimiento, sino que solamente se dice que el hombre peca porque él mismo se dice ser causa de su ignorancia. [...] En segundo lugar se observa la prudencia del filósofo en torno al deseo del fin. Sin duda, no es una cuestión pequeña si el deseo del fin es voluntario o natural, pues esto quizá no llego a conocerse suficientemente por el filósofo, por lo tanto queda bajo la duda. Por consiguiente, aquí y en todas las partes, el filósofo pone en práctica, oportunamente, aquel dato de Cicerón en el libro *De officiis* donde decía que a la prudencia pertenecen, no con muchas frecuencia, cosas oscuras y no necesarias. En tercer lugar, se observa que según algunos lo voluntario puede interpretarse de dos maneras: una en sentido propio y, en este sentido, se dice voluntario esto a lo que la voluntad es arrastrada directamente; en otro sentido como se interpreta comúnmente, es decir, todo aquello por lo que el hombre es culpado se llamaría voluntario. En este último sentido, lo voluntario no es una cosa distinta de lo imputable, de forma que es voluntario todo lo que se le imputa al hombre. Sin duda con este significado la negligencia se llama involuntario, pero aunque esto es digno de destacar y no perjudica, sin embargo, no tiene mucha utilidad”.

(f. 166) “De lo dicho en este capítulo se tiene claro en qué consiste ser un hombre verdaderamente valiente. Pues no es éste que sostiene los peligros por honor, como los hombres cívicos, ni por la esperanza de lucro, como los soldados, ni por desahogarse, como los iracundos, ni por la esperanza de vencer, como los confiados, ni



el ignorante que desconoce los peligros. Dirá que ninguno de estos es verdaderamente valeroso sino solamente el que arrastra los peligros y los soporta ya que hacer eso es honesto y noble”.



LIBRO CUARTO: EXAMEN DE LAS VIRTUDES ÉTICAS

(f. 172) “De lo que dice en la primera parte se observa que de la liberalidad, y de cualquier otra virtud, se asigna una doble materia: la materia próxima y la materia remota. La próxima, como es evidente por el libro segundo, son los placeres y dolores. La remota, son sus objetos. Por lo tanto, la materia próxima de la liberalidad se llama a los placeres y dolores en torno a las riquezas, pero la materia remota son sus mismas riquezas. En segundo lugar, se observa que las cosas que pueden medirse con dinero son todas las posesiones, ya animadas ya inanimadas, ya muebles ya inmuebles. Y todas ellas suelen venir con la denominación de patrimonio”.

(ff. 173-174) “En primer lugar se observa sobre el acto de generosidad que uno parece hacer referencia a sí mismo, y éste es acerca de los gastos cotidianos; el otro puede ser acerca de los favores gratuitos, y parece que éste es más difícil que el primero y, por ello, más digno de alabanza. En segundo lugar, se observa que aunque el generoso parece que se ama menos a sí mismo que a los otros y parece dar más cosas y mas importancia a los otros que a sí mismo, sin embargo, de acuerdo con la verdad, él se reserva con mucho, cosas mayores para sí que las que otorga a los demás. Pues a los demás les da dinero pero para él guarda la virtud mejor sin comparación. Esto se verá mejor en el libro noveno. En tercer lugar, observa que, según el filósofo en el libro primero de *Retórica*, esta virtud, entre las gentes, es considerada la mayor y, por ello, de esta sola virtud piensan que les vienen los bienes. En cuarto lugar, observa que tiene riquezas aquel que las procura. Sin embargo, esto está menos en la facultad del hombre que en las demás cosas”.



(f. 176) “Se ha de notar que de todos estos defectos, algunos son ganancias vergonzosas o despreciables, pero no deshonorosas. En segundo lugar, observa que, como queda claro del capítulo precedente, los gastos liberales solamente se adquieren de lo que poseemos. De donde, como es evidente en el libro primero de *Política*, las ganancias torpes y viles, las adquieren los censores, los mercaderes y todos los obreros de las ciudades, los agricultores que no cultivan sus campos sino los ajenos, los pastores, los pescadores, los cazadores, los canteros y los leñadores. En tercer lugar, observa que, como queda claro en el citado libro, los médicos, los maestros, los sacerdotes y todos los gobernantes de las ciudades que reciben su salario del erario público, consiguen ganancias liberales. También los que viven de las propias posesiones, los que viven de un salario público parece que viven de lo que poseen, puesto que al ser ellos solos ciudadanos, parece que las posesiones de la ciudad son de ellos. Y los otros hombres no son ciudadanos sino que, a manera de bestias, son instrumentos de los ciudadanos. Por consiguiente, parecen hombres inferiores, casi despreciables, tienen los fundos de la ciudad no como los propietarios sino como usuarios. Sin duda, los médicos y abogados que reciben sus haberes, no del erario público sino de particulares, no son hombres liberales sino que son más bajos que los prestamistas y arrendatarios, como dice Aristóteles en su libro primero de *Política*. Pues es más desordenado exigir algo por el uso de la ciencia que por el uso del dinero...”.

(ff. 179-180) “Para la comprensión de lo que se dirá después, han de observarse dos cosas. Primero, que, en toda virtud, la magnanimidad obra lo que es grande y conforme a lo que es digno de gran honor. Por lo que el fuerte, a través de su fortaleza, obra las acciones valientes, pero, a través de la magnanimidad, las acciones en gran manera valientes y dignas del más grande de los honores. Y del mismo modo se tiene en las demás virtudes. De donde queda claro que la magnanimidad es como la belleza de las otras virtudes. En segundo lugar, se observa que, en torno a los honores, hay dos virtudes. Una, acerca de los honores grandes y ésta es la virtud de la magnanimidad. Otra, acerca de los honores medianos y peque-

ños. La virtud de este tipo de honores no tiene nombre, pero podrá denominarse por semejanza, modestia, como aquí lo nombra el filósofo. Pero el que se excede en las cosas grandes se llama vanidoso¹ y en las cosas pequeñas se llama ambicioso. El que lo hace por defecto, tanto en las cosas grandes como pequeñas, se llama pusilánime. Así pues, la pusilanimidad es un término equívoco que sirve de nombre a dos vicios de los que uno se opone a la magnanimidad y el otro a la modestia”.

(f. 186) “Se ha de observar que la doctrina de Aristóteles sirve, y no poco, para conocer cuándo en la ira se peca venialmente y cuándo mortalmente. Pues, cuando alguien puede darse cuenta que se pasa del término medio, peca mortalmente. Pero si se pasa insensiblemente del justo medio, el pecado será venial”.

(f. 193) “Alguien puede objetar que el pudor ha de ser alabado en el joven igual que en el viejo. Pues en los jóvenes se alaba no por otra cosa sino porque, por el pudor, se ven cohibidos de seguir las malas pasiones. Por consiguiente, por la misma razón parece que ha de alabarse en los viejos. A esta dificultad se dice que los jóvenes, puesto que en ellos el uso de la razón no puede existir, la pasión de esta índole es alabada. Sin embargo, en los viejos, si no fueran prudentes, no estarían exentos de culpa. Así pues, los viejos no deben regirse por el pudor, sino por la razón y la prudencia”.

¹ *Tumens et inflatus*.



LIBRO QUINTO: SOBRE LA JUSTICIA E INJUSTICIA

(f. 195) “Sin duda, la justicia legal trata de estas actividades que se refieren a la utilidad de la república, pero la justicia particular trata de estas actividades que se refieren a las personas particulares. Por lo tanto, la justicia conmutativa hace referencia a las acciones de intercambio y la justicia distributiva a la distribución de los bienes comunes”.

“...vemos que todos, queriendo definir la justicia, dicen que la justicia es un modo de ser¹ de tal índole, es decir, por el cual los hombres son operadores de las cosas justas y por el cual obran dentro de sí mismos y quieren lo justo”.

“...del mismo modo ha de hablarse de la injusticia. Sin duda la injusticia es por la que los hombres hacen injusticias y, por ella, quieren lo injusto”.

(f. 196) “Así pues, la virtud es principio de una acción virtuosa y no viciosa y el vicio es principio operativo de acciones viciosas y no virtuosas. Por lo tanto, la justicia será principio de obras justas y no injustas, pero la injusticia al revés. Hay que observar aquí que, aunque la ciencia especulativa es de contrario *per se* y del otro *per accidens* [...] en cambio, las ciencias prácticas son conocidas para dos contrarios, pero sólo de un contrario operativamente. Así pues, será verdadera no sólo de estos hábitos que están en el apetito sino también de todos los hábitos que son operativos de un solo contrario y no de dos. Sin embargo, con razón, esto tiene lugar en estos hábitos que están en la parte del alma que es irracional. Aristóteles parece que aquí habla de esos hábitos”.

¹ *Habitum*.

(f. 197) “Para mejor conocimiento de lo dicho, y de lo que se va a decir, ha de pensarse que la justicia, aunque se diferencia en muchos aspectos de las otras virtudes, sin embargo, según algunos, se diferencia en dos aspectos. Primero, por razón del sujeto, pues, según dicen, la justicia se halla en la voluntad, pero las otras virtudes se encuentran en el alma sensitiva. Segundo, se diferencian porque, según dicen, la justicia versa sobre las acciones exteriores pero las otras virtudes sobre las pasiones interiores. Pero, por Hércules, yo no entiendo estas cosas con claridad, puesto que ambas afirmaciones me parecen contrarias a las palabras del filósofo.

Sobre la primera afirmación, es evidente puesto que la virtud es un modo de ser colectivo. Parece que todas las virtudes morales están en esta parte del alma que es la electiva. Y, puesto que ésta es la voluntad, por tanto estará en la voluntad. Lo mismo que toda facultad habituable se familiariza por el repetido ejercicio, lo cual vemos que es manifiesto por la experiencia, así, en el ejercicio de cualquier virtud, no solamente acude el apetito sino también la voluntad. Por lo tanto, todas las virtudes morales estarán no sólo en el apetito sensitivo sino, también, en la voluntad. Por lo tanto, afirmamos, junto al filósofo en el libro primero de *Ética* que, todas las virtudes morales están en esta parte del alma que es irracional, pero si se halla en la voluntad, o en otra parte del alma o en las dos, según creo, ni a mí ni al filósofo es suficientemente conocido”.

“...tampoco está de acuerdo, con las palabras del filósofo, lo dicho por aquellos en segundo lugar. Pues, como se ha dicho en el libro segundo, la virtud establece, fundamentalmente, relación con los placeres y los dolores. Por tanto, siendo la justicia, como es, una virtud versará, sobre todo, acerca de los placeres y dolores. Del mismo modo, pienso, nadie podrá comprender que las otras virtudes giran solamente en torno a las pasiones interiores, puesto que todas las virtudes versan sobre las acciones internas y externas. Pues no existe virtud alguna que no nos regule la actividad exterior”.

“...lo mismo que el filósofo dice que no son injustas cualquier coas que se haga contra las leyes, como si, por ejemplo, alguno ignorante, o contra su voluntad, obrara contra las leyes, así, según

dice, obra injustamente aquel que, a sabiendas y voluntariamente, obra contra las leyes. Por lo tanto, si, según el filósofo, las acciones son justas o injustas conforme a la voluntad, es preciso decir que la justicia versa principalmente en torno a la voluntad interior”.

“...por consiguiente, digamos que la materia de la justicia, como de las otras virtudes, es doble, es decir, próxima y remota. Pues, las pasiones acerca de las actividades que giran en torno a otro, son la materia próxima de la justicia pero, las actividades que son con relación a otro, son la materia remota”.

(f. 201) “Han de considerarse aquí algunas cosas. Primero, que esta utilidad común que intentan las leyes, parece que no es otra cosa más que la felicidad de la misma ciudad [...]. Segundo, ha de observarse que el filósofo dice que las leyes disponen acerca de todas las cosas que existen en la ciudad. Sin embargo, no porque así suceda sino porque así debe hacerse. Pues, hoy en día, en nuestros pueblos, existen no pocas cosas que deberían estar reguladas por leyes y, sin embargo, los legisladores no tienen preocupación alguna por ello. Pasando por alto otros hechos, pondré como ejemplo el siguiente: ¿qué ciudad se me podrá presentar en la que exista una común preocupación por los jóvenes? Tercero, se ha de observar que las partes de la felicidad son los diversos ciudadanos y acerca de la felicidad de ellos se construye la felicidad. Por consiguiente, las leyes, cuando disponen la vida y los oficios de los diferentes hombres, intentan dar una felicidad común. También puede ser que haya alguno que quiera llamar partes de la felicidad a todas las cosas que contribuyen a la felicidad como órganos o disposiciones. Como ambas interpretaciones son verdaderas, según mi parecer, la primera opinión es más conforme a la verdad. Cuarto, ha de observarse que aunque algunas leyes parecen procurar inmediatamente la utilidad o la felicidad de las personas particulares, sin embargo, todas las leyes, cualquiera que sea en su intención principal y por sí, intentan la felicidad de todo el pueblo. Pues, el pueblo se relaciona con las leyes que se promulgan como un todo con el cuidado o preocupación de sus partes”.

“Así pues, el pueblo, en cuanto pueda, protegerá su propia salud y evitará su destrucción. Del mismo modo se comportará el jefe

político o los príncipes, quienes se cuidan, como padres de sus hijos, de las personas de todo el pueblo. Sería más fácil que el príncipe no fuera príncipe que, si al dar las leyes, no intentara la utilidad de todo el pueblo. Por consiguiente, todas las leyes intentan, y aún más por estar escritas, los privilegios y la utilidad de todo el pueblo, esto es, la felicidad”.

(f. 206) “La virtud de la justicia tiene su nombre porque es una virtud que hace referencia a otra persona². Sin embargo, ha de observarse que aunque en la razón genérica coinciden, sin embargo, se diferencian en la razón específica, porque si ocurriera lo contrario, no serían distintas. Lo opuesto a esto se demostró anteriormente. De modo semejante, se ha de hablar de la injusticia universal y particular”.

(f. 208) “De las palabras del filósofo en este lugar, se observa que lo que se dice acerca de la justicia legal en este libro, se dice no tratando el tema directamente sino *per accidens*, es decir, para que distinguiéramos la justicia legal de la particular, de la que intentaba hablar especialmente”.

“En tercer lugar ha de observarse que Aristóteles en *la Política* habla, no de una república particular, como la de los Atenienses, Lacedonios o Romanos, sino que habla de la república en general que no sólo conviene a estos o aquellos, sino a todos los hombres en general y, en consecuencia, a los hombres bien dispuestos. Pero a unos les conviene una y, a otros, otra conforme a la disposición de los mismos”.

(f. 209) “Ha de observarse que se llama buen ciudadano al que vive rectamente y conforme a las leyes de la ciudad en la que vive. Pero solamente se llama hombre virtuoso a aquel que sigue el camino recto y sigue las leyes rectas, como son las que hay en un reino y en el gobierno de los aristócratas”.

“...como se dice en el libro primero de *Política* el hombre es, por naturaleza, animal político³, así pues, no puede darse un hom-

² *Ad alterum*.

³ *Animal civile*.

bre virtuoso a no ser que se relacione rectamente con los demás, y si ocurre que se somete rectamente y manda con rectitud. Pues aquella vida que por algunos se llama solitaria, el filósofo la coloca no fuera sino dentro de la ciudad, pues la vida contemplativa no se pone en la soledad sino en la sociedad civil, conforme a lo que dice en el libro séptimo de *Política*. Así pues, de este modo, un hombre virtuoso lo es absolutamente⁴, en sí y con relación a los demás en la sociedad civil”.

“...por todo ello, según mi parecer, el filósofo entiende por hombre virtuoso absolutamente a este que es recto, no con relación a los demás sino con relación a sí mismo. Por tanto, aquella disciplina por la que un hombre se llama absolutamente virtuoso, no hay duda de que es parte de la ciencia civil”.

(f. 210) “Ha de observarse que Aristóteles da el nombre de comercio a lo que Justiniano llama obligación. La obligación es un vínculo de derecho por el que nos vemos obligados a cumplir alguna cosa. Por tanto, estas son las obligaciones que surgen por contrato o, como las llama aquí el filósofo, voluntarias. Pero las que suceden por malas acciones, el filósofo las llama involuntarias. La razón es porque se realizan contra la voluntad de aquellas personas que reciben la ofensa. Pues, los ladrones, y otros tipos así, aunque no quieren, son obligados a devolver lo que injustamente cogieron e, incluso más, a causa de la ofensa. Las obligaciones de esta clase se pueden interpretar de dos maneras, como es evidente por el texto. Pues, unas son clandestinas porque se contratan de manera oculta, y otras son violentas, porque se constituyen obligaciones debido a la violencia. Las voluntarias pueden ser de cuatro tipos conforme al imperativo: unas se contraen por escrito, otras de hecho, otras de palabra y otras sólo por el consenso. Todas ellas se llaman voluntarias por el filósofo, porque la mayor parte de las veces se contraen libremente y por nuestra voluntad. El filósofo no desciende a más divisiones, su objeto es hacer reflexión sobre cosas tales que son comunes a todas las gentes. Los modos particulares de contratar entre los diversos pueblos son varios”.

⁴ *Simpliciter*.

(f. 213) “Según Aristóteles, en este lugar se observa que, en toda distribución deben existir tres proporciones: así como de persona a persona, así también la cosa que se atribuye a uno a la cosa que se atribuye a otro, y viceversa. Esta es la primera proporción. La segunda es que, como una persona se relaciona a la cosa que se le da, así también otra persona debe relacionarse a la cosa que se le atribuye. La tercera es que, como la persona se relaciona a la persona o la cosa a la cosa, la misma relación debe haber de lo añadido de una persona o cosa a lo añadido de otra persona o cosa”.

“...en la distribución cada uno debe recibir una proporción equitativa no en número o en cantidad, sino en razón⁵. De forma que exista tal comparación de la misma porción al patrimonio total de la ciudad, cual es la comparación de la persona que recibe a la sociedad civil”.

(ff. 214-215) “De este texto se observa que lo justo solamente es término medio de esto que tiene proporción, pero lo injusto, lo contrario, es el extremo porque carece de proporción. Y puesto que, en la distribución nadie puede tener más a no se que se lo quite a otro, de ello se deduce que lo justo dista igualmente de lo más y de lo menos”.

(f. 219) “De estas cosas se observa lo siguiente: primero, que los nombres de pérdida y ganancia, en su origen y con propiedad existen en los comercios voluntarios. Sin embargo, se aplican también a los comercios involuntarios, en los que, una vez que la injusticia ha sido apreciada, parece que el lucro es injusticia y la pérdida inferida a este que recibió la oferta también. Segundo, observarás que hoy, casi todos los comerciantes son causantes de injusticias, pues parece que el comercio de hoy, es una especie de hurto, o si agrada más, una especie de engaño o fraude. Y estoy afligido de que los comerciantes no se avergüencen de servirse de lo lícito e ilícito con tal de que consigan lucrarse. Por lo que, vivir del comercio es, hasta cierto punto y en cierta medida, vivir del hurto y de la rapiña. Por lo que un negocio cuanto más lucrativo

⁵ *In ratione.*

tanto peor, como son los que trajinan con las hipotecas, los médicos y demás gentes de este modo”.

(f. 221) “La reciprocidad existe cuando hay dos acciones y dos pasiones. Tanto unas como otras son recíprocas y son de la misma especie [...] así pues, lo que se dio y lo que se recibe deben ser iguales, no solo en la estimación del dinero, sino también en la naturaleza de la cantidad y calidad. Por tanto, la reciprocidad existe cuando lo que se da y lo que se recibe son de la misma cantidad y naturaleza. Sin duda, en sentido más amplio, podrá llamarse reciprocidad cuando lo que se da y lo que se recibe son lo mismo, no por la cantidad y por la calidad de la naturaleza, sino en el valor y en la estima”.

(f. 225) “Cuando se intercambian las cosas, deben ser iguales en la proporción, es decir, en la estima y en la comparación a la moneda. Dicho de otra forma, si cuando se intercambian no fueran lo mismo en la proporción, se seguiría que un extremo tendría ambos excesos, es decir, más de lo bueno y menos de lo malo. Pero cuando los permutantes tienen sus cosas según la proporción, son iguales. Sin duda los hombres, en los intercambios se comunican, por lo que, en lo intercambiable, pudo existir igualdad según la proporción. Por lo que es evidente que si alguno, en los intercambios, recibe la reciprocidad según la proporción, también hará que lo justo sea recibido según la reciprocidad”.

(ff. 228-229) “El hombre solamente domina en cuanto está dotado de razón, lo que tienes también en el libro primero de *Política*. Es la razón por la que el hombre se mueve a lo óptimo, como es evidente en el libro primero de *Ética*, por ello, también a lo justo y equitativo. Pero el hombre que no sólo está dotado de razón, sino también de deseos, por esta misma razón, se pervierte con mucha frecuencia”.

“...todos los hombres son iguales en la sociedad humana y, por lo tanto, es contra naturaleza que un hombre tenga dominio sobre los otros hombres. Pero como observamos que un hombre puede aventajar en razón a otro, es por ello por lo que puede, con toda justicia, tener el dominio sobre los otros, según les aventaje en razón. A la razón debe el magistrado su poder, y así los gobernan-

tes de las ciudades son llamados magistrados⁶ por los más entendidos”.

(ff. 231-232) “Ha de decirse que el derecho natural se toma de tres formas. De un modo, se le ha dotado al hombre de él conforme o según su naturaleza de ser viviente. Como, por ejemplo, la procreación de hijos y su educación. En este sentido toma Ulpiano el derecho natural. De otro modo, se llama derecho natural porque se halla en el hombre de acuerdo a la propia naturaleza de la humanidad. Y a este sentido Ulpiano lo llama derecho de gentes, pues de él se sirven todas las gentes. Por lo tanto, se llama *ius gentium* como si por él se sirvieran las gentes, por lo que este derecho de gentes podría llamarse derecho de los seres vivientes⁷. Como tercer y último modo, es el derecho natural que existe de acuerdo con la natural inclinación del hombre en sus dos aspectos, a saber, de ser animal y de ser racional. Es en este sentido en el que el filósofo lo toma aquí”.

“...también ha de considerarse que la división en derecho natural y derecho legítimo tiene lugar en todas las virtudes. Pues, como se ha dicho antes, la ley entraña todas las cosas honestas y también prohíbe lo deshonesto. Así pues, lo honesto será natural y legal. Por consiguiente, en la fortaleza, en la moderación, en la liberalidad y en las demás virtudes, es honesto por naturaleza lo que es común a todas las gentes. Pero las cosas que se encuentran diferentes entre los distintos pueblos, se consideran honestas no por naturaleza sino por ley o costumbre. Y entonces a estas cosas se las llama no naturales sino legales. Por lo que, digamos que Aristóteles divide expresamente aquí la justicia en natural y legítima pero, tácitamente, en todas las virtudes hace la misma división. Y como

⁶ Osma aclara que Leonardo, en su traducción, pone magistrado donde la antigua traducción ponía *princeps*. Dice que la palabra magistrado tiene tres sentidos: uno, se dice por el oficio o la dignidad de los magistrados. Dos, se dice colectivamente de estos que han sido constituidos en magistrados y tercero, algunas veces, incluso se da el nombre de magistrado en singular, hablando de uno solo, como ocurre en este lugar (f. 229).

⁷ *Ius animaliae*.

más arriba lo dejamos ver, el filósofo trata de ellas no en cuanto que son legales sino naturales⁸”.

(f. 233) “Así como en el campo de lo especulativo existen algunas cosas naturalmente conocidas como son los primeros principios indemostrables, y que junto a estos existen algunos principios encontrados por el estudio humano, así también en el campo práctico existen algunos principios naturalmente conocidos, como son los principios que no necesitan de deliberación o consulta y los que son próximos a estos como por ejemplo, que el mal ha de evitarse, que a nadie hay que dañar injustamente, que no se ha de censurar, y otros semejantes. Pero existen otros principios deducidos por la habilidad y la deliberación de los hombres. Estos son los denominados por el filósofo derechos legítimos, esto es, puestos por la ley. Y parece que los que se aprueban por la costumbre son semejantes a estos”.

“...de estas cosas se dejan ver otras: primero, que el derecho legítimo que no está de acuerdo con el derecho natural no ha de tenerse en cuenta, pues el legítimo existe por aquel. Segundo, se comprende que son hombres más ligeros que el viento los que afirman que ellos pueden demostrar cualquier derecho legítimo. Tercero, se entiende que con un único derecho natural se mantienen muchos derechos legítimos. Pues lo universal entraña bajo sí muchas cosas. Cuarto, ha de pensarse que el derecho legítimo surge del derecho natural, algunas veces sin error, otras permitiendo el error”.

“...y del mismo modo como se relacionan los derechos naturales a los legítimos parece que se relacionan los derechos legítimos a las cosas humanas que suceden a diario, es decir, a los hechos y actos humanos a los que van dirigidos”.

(f. 235) “Los derechos humanos son los establecidos por el hombre y no son los mismos en todas las partes. La causa de esto

⁸ Osma entiende aquí por virtudes naturales “no las imperfectas, de las que se ha de hablar al final del libro sexto, sino de las virtudes universalmente consideradas en cuanto que son comunes a todas las gentes y nacidas de las obras comunes” (f. 232).

es la siguiente, porque los derechos legales tienen su origen en la república, pero las repúblicas son diferentes entre los diversos pueblos. Sin duda, la república es la institución de aquellos que viven en la ciudad y, raramente o nunca, se encuentran dos ciudades donde conviva la misma institución. Solamente existe una república que, por su naturaleza, es el óptimo y ésta es la que entiende que se ha constituido según el derecho natural. Por lo que, de la misma manera que el derecho natural es el mismo en todas las partes, también la república natural, constituido conforme el derecho natural, será la misma en todas las partes”.

“...el derecho legal puede cambiar no solo en parte sino totalmente pues, si lo que hay en la ciudad es ajeno a lo que hay en otra, es evidente que puede cambiar totalmente. Puesto que, lo que es propio de una ciudad en otra puede hacerse lo contrario. También según las diversas épocas las leyes de una ciudad pueden llagar a ser contrarias”.

(f. 239) “Aquí tomarás nota de muchas cosas. Primero, que lo involuntario tiene varios grados, pues habrá algo puramente involuntario y otra clase que es mezcla de voluntario e involuntario. Lo que verás más claramente en el libro tercero. Segundo, observarás que la ignorancia se relaciona de dos maneras con las cosas que se cometen, es decir, como causa y como acompañante. Tercero, observarás que las injusticias que se cometen por pasiones naturales, han de ser perdonadas, como es manifiesto en los locos, los furiosos y enajenados y lo mismo se observa de los que cometen injusticias por pasión humana. Sin duda, la pasión humana, según algunos, se llama a la que es regulada por la razón. Y quizá el filósofo no entiende lo mismo por pasión humana y pasión natural. Pero como no importa mucho que se llame así o de otra manera, en ello no ha de insistirse. Para complemento de este capítulo observarás que si alguien obra voluntariamente, algo justo o injusto, no por ello él será justo o injusto a no ser que lo hiciera plenamente con voluntad íntegra”.

“...así pues, según el filósofo, existirán tres grados de perjuicios. Primero, cuando se hace algo involuntariamente y entonces, el agente ni hace injusticia ni es injusto. Segundo, cuando obra vo-

luntariamente pero, sin embargo, no obra con elección y, entonces, comete injusticia pero no es injusto. De esta clase son todos los que, debido a las pasión del alma, infieren daños a otro. Tercero, son los actos que se hacen voluntariamente y con elección. En este caso, el que obra así, se le llama injusto a la vez que comete una injusticia”.

(ff. 241-242) “De lo dicho en este capítulo podrás comprender, más claramente, dos cosas. Primero, que la justicia y la injusticia se refieren a la ley pero, el ser justo o injusto se refieren a la acción y la voluntad de éste que obra o que sufre. Pues, la injusticia se hace voluntariamente por parte del agente y es recibida involuntariamente por el paciente. Segundo, se comprende que la justicia y la injusticia no miran tanto a las obras externas cuanto a las voluntades interiores, pues las cosas que constituyen lo justo o la injusticia dependen de la voluntad. Quien hace mal, incluso si lo hace en gran manera, no cometerá injusticia a no ser que lo haga voluntariamente. También aquel que es dañado no sufre injusticia, a no ser que la soporte involuntariamente”.

(ff. 245-246) “Se observan aquí no pocas ni pequeñas cosas. Primero, que si la ley se ciñe a cosas particulares nunca será lícito obrar fuera de ella [...]. Segundo, se observa que el filósofo habla aquí de la interpretación de la ley. Sin embargo, no de la universal, que se ha de reclamar en los escritos, sino de la particular que no se refleja en los escritos [...]. Tercero, observamos que el legislador puede omitir algo y tener lagunas o fallar en algo [...]. Cuarto, se observa que tal interpretación de la ley particular debe llamarse *emmendatio legis* [...]. Quinto, observarás que la interpretación de la ley a favor del lugar y tiempo pertenece no solo al príncipe sino también a los súbditos [...], así pues, el filósofo supone que tal enmienda de la ley se hace en ausencia del legislador. Recuérdalo. Sexto, observarás que la enmienda de la ley debe hacerse con una equidad natural y no con cualquier clase de equidad, sino sólo en ésta con la que intenta el legislador [...]. Séptimo, se observa que el legislador no temería pronunciarse en contra de la ley que promulgó. Con estas palabras reprende a los pertinaces que, con tal de cumplir la ley, son capaces de hacer injusticias. Octavo, del texto

de deduce la definición de equidad y lo equitativo [...]. así pues, la voluntad de la ley se llama equidad⁹ o equitativo pero el rigor será mantener la ley contra la voluntad de esa misma ley. Noveno, observamos que la equidad ha de mantenerse incluso aunque no esté escrita”.

⁹ Osma señala que aquí no toma equidad “como un modo de ser (*pro habitu*), sino como una meta u objetivo (*pro objecto*)”, y en este lugar será lo mismo *equitas que equum*. Rechaza la definición de equidad como “la justicia moderada con la dulzura de la misericordia” y de rigor como “el exceso de justicia dado para aterrorizar” (f. 246).



LIBRO SEXTO: EXAMEN DE LAS VIRTUDES INTELECTIVAS

(f. 255) “De lo dicho se sigue que una parte del alma es sólo irracional, es decir, aquella que ni razona ni obedece a la razón, como son las potencias vegetativas. Pero la otra es solamente racional, como es el mismo entendimiento que, por sí mismo, razona. Sin duda, hay otra que es, a la vez, racional e irracional, como el apetito sensitivo e intelectual que, aunque de por sí no sea racional, pueden obedecer a la razón. Y por esta causa se llaman racionales por su participación, como si fueran partícipes de la razón”.

“...el entendimiento especulativo se llama científico, pero el entendimiento práctico se llama razonador. Así pues, ni es propio de aquel razonar, ni a éste pertenece saber [...] los hábitos científicos, y de este modo son la ciencia, la sabiduría, la inteligencia, se hallan en el entendimiento especulativo [...] pero los hábitos consultivos, y de este modo son la prudencia y sus partes, se hallan en el entendimiento práctico. Como consecuencia de esto se puede reprender a aquellos que afirman que todas las clases de ciencias se contienen bajo el signo de la prudencia”.

(f. 256) “El objeto propio del entendimiento es lo que es, es decir, su esencia, que aunque no del mismo modo, es común a las cosas perpetuas y contingentes. La diversidad de lo trascendente y de lo contingente no parece argüir la diversidad de potencias, lo científico y razonador son lo mismo que el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, como consta en el capítulo siguiente. Pero el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico son una y la misma potencia, como es evidente en el libro tercero *De Anima*, donde el filósofo dice que el entendimiento especulativo se hace práctico por la sola extensión hacia la obra. Así

pues, cuando permanece dentro de sí mismo, recibe el nombre de entendimiento especulativo, pero cuando extiende su consideración para que dirija la voluntad u otra potencia, es el entendimiento práctico, es decir, operativo”.

(f. 262) “La recta razón se pone como regla, metro y medida de las cosas que se hacen. Sin duda, la recta razón, que se pone como medida de las cosas factibles, no es otra cosa que el modo de ser de la razón o el mismo entendimiento con el hábito de la prudencia, lo que parece mas cierto. Si la razón rige y ordena a la misma voluntad y las potencias sensitivas, principalmente al apetito irascible y concupiscible, sin duda, habrá una vida ordenada, natural, justa y práctica. Pero si ocurriera lo contrario, habrá una vida desordenada, no natural, injusta, viciosa y propia de bestias. Así pues, en esto consiste la vida humana, para que vivas la vida conforme a la razón, pero la vida animal, consiste en que, omitida la razón, se siga a la voluntad y al sentido propio de las bestias. Pienso que esto ha de ser encomendado a la memoria de los jóvenes y ha de ser observado en gran manera, pues de ello depende la vida humana y toda la ciencia civil. Y por estas cosas se entiende quién es el hombre ordenado y desordenado”.

(f. 264) “La mente contemplativa tienen el fin en sí mismo, pero la mente práctica no tiene el fin en sí mismo sino en el apetito y la voluntad [...]. Tres son los fines de la mente práctica. El primero es el conocimiento de la verdad y está en la misma mente. El otro fin es dirigir la voluntad y el apetito y este es el fin propio de la mente práctica. Pues ha nacido para las potencias operativas y sobre todo la voluntad. El tercero y último fin, es la felicidad contemplativa que se dice que existe en la mente contemplativa [...]. Ha de advertirse que se dice impropriamente que la función de ambas mentes es la verdad, puesto que la función propia no puede existir en la mente, de lo que la voluntad, como decimos a menudo, es la primera potencia operativa”.

(f. 266) “Digamos que, en primer lugar en el orden, existe el entendimiento especulativo el cual, como entiende de todos los entes, también conoce lo bueno y lo malo. Por estos conocimientos la voluntad se inclina al bien y aborrece el mal. Pero después que la

voluntad haya sido inclinada así, comienza el entendimiento práctico que primero, indaga sobre la posibilidad del bien de tal índole si es posible tenerle o no. Y si ve que es imposible, desiste de su investigación; pero si ve que es posible, indaga si es útil para sí o no lo es. Si es bueno y útil, reflexiona sobre los medios con los que puede adquirirse el bien, y si encuentra varios, busca los más seguros y breves. Así pues, bien se dice que el entendimiento práctico versa sobre aquello que se ordena al fin”.

(f. 271) “Podrás notar que la prudencia se diferencia de la imprudencia y de toda virtud, tanto moral como intelectual. Pues se diferencia de la imprudencia en esto que la definición de prudencia llama verdadero¹ y la imprudencia será falso². Y se dice diferente de la virtud moral, porque ésta no es un hábito racional. Y se diferencia de las demás virtudes intelectivas porque ninguna de ellas versa sobre las cosas hechas³”.

(f. 277) “Si son dos las virtudes intelectivas, es decir, la sabiduría y la ciencia civil, ambas se disputan la primacía, y como se demostrará que no es la ciencia civil, lo será la sabiduría. Pero alguien puede dudar acerca de esta consecuencia lógica presentada por el filósofo aquí, pues de la demostración de que la ciencia civil no tiene la primacía de las ciencias, no se sigue que la sabiduría la tenga y sea ciencia de los objetos más distinguidos. No parece pues, una consecuencia lógica, como se dice en el libro sexto y once de *Metafísica*, que las ciencias especulativas sean mejores que las prácticas [...]. A esto respondemos que la excelencia de cual-

¹ Se define la prudencia como *habitus rationalis verus activus* (f. 270).

² *Rationalis habitus falsus*.

³ *Agibilium*. Osma indica el género de la prudencia al decir que es un hábito racional y verdadero, lo cual es común con las virtudes intelectivas pero, en cuanto es práctico, indica su especie y en ello la diferencia con las virtudes intelectivas y con el arte, que en vez de ser práctico es ejecutivo. Por eso, siguiendo a Aristóteles, dice que la prudencia “no es ciencia ni arte y es sobre las cosas que pueden tenerse de otra forma. Es necesario que sea un hábito verdadero, racional, que trata acerca de las cosas hechas que son buenas o malas para el hombre” (f. 270).

quier ciencia se obtiene a cuatro bandas: por el sujeto, por el género, el objeto y el fin.

Acerca del sujeto, tenemos la autoridad en el libro primero de *Física*, libro tercero de *Tópicos* y libro décimo de *Ética*, donde dice que es mejor aquello que hay en el mejor de los sujetos.

Acerca del género, tenemos el fundamento en el libro sexto y once de *Metafísica*, donde el filósofo pone dos clases de ciencia: especulativa y práctica. Afirma que las que están dentro del género de las especulativas son mejores.

Acerca del objeto, tenemos autoridad en el libro primero y tercero *De Anima* y libro once de *Metafísica*.

Acerca del fin, tenemos la autoridad del filósofo en el libro segundo de *Física* y en el libro primero de este tratado.

Por consiguiente, la sabiduría, como otra teología, es superior a la ciencia civil por razón del sujeto, pues se dice que aquella existe en el entendimiento especulativo y ésta en el práctico.

Lo mismo por razón del género, pues aquella indaga *propter se* y ésta *propter aliud*.

Lo mismo por razón del objeto, pues la sabiduría versa sobre las cosas divinas, pero ésta sobre las cosas humanas,

Finalmente, por razón del fin, pues aunque ambas son al mismo fin, sin embargo la sabiduría pone el fin mientras que la ciencia civil dispone para el fin. Es más excelente lo que hace la sabiduría.

Pero por razón del sujeto y del género, la Física y la Matemática son superiores a la ciencia civil, pero, por razón del objeto y del fin, la ciencia civil es superior a la Matemática y a la Física. Por lo tanto si el que vence al vencedor vence al vencido, la sabiduría vence a la ciencia civil y, por tanto, es superior a todas las virtudes intelectivas”.

(f. 279) “Observa en primer lugar que, el que tenga conocimiento de lo universal sin el conocimiento de las cosas particulares de nada le sirve en sus actividades, pero quien tenga conocimiento de lo particular, aunque no tenga conocimiento de lo universal, puede obrar en toda clase de actividades. Y sabemos que esto es

verdad por experiencia. En segundo lugar, observa que el que debe obrar ha de tener las dos prudencias, es decir, la universal y la particular, y si no tiene las dos, debe tener, al menos, la particular, puesto que sin ella no puede obrar. Por consiguiente, el perfectamente prudente, debe tener las dos prudencias y si le falta alguna, debe tener la particular, pues, como dijimos, ésta es la parte más importante de la prudencia”.

(f. 284) “Para una mejor comprensión de la comparación entre la prudencia y el intelecto diremos que los extremos son dobles. Uno, en ascenso, en el cual están los principios universales y no se reciben mas universales que ellos. Tales son los primeros principios y los términos de que están contruidos. Otros son los extremos en descenso, que son las cosas particulares y más particulares que ellas no se pueden encontrar. Tales parecen ser los principios de la prudencia y no de la ciencia. Pues, en ellos, empieza a actividad y no la consideración. Expuesto esto, volvamos a ver en qué conviene y en qué difieren la prudencia y el intelecto. Conviene en que ambas están en los extremos pero en los extremos opuestos. Pues, unos son los más universales y los otros los más particulares. Y ahí está la diferencia, el entendimiento es de los extremos que no tienen demostración, pues los primeros principios no se prueban sino que se tienen con la sola luz natural. Pero la prudencia versa sobre lo particular, y lo particular no es objeto de ciencia sino de sentido. Y al hablar de sentido, no se refiere al sentido externo sino a un sentido que podríamos llamar interno. En esto coincide con la matemáticas: en que las dos ciencias perciben los objetos mediante un sentido interno. Pero el sentido interno de las matemáticas es más imaginativo y el de la prudencia más cognitivo [...]. De estas cosas observa, primero, que hay tres clases de individuos. Los físicos, que se perciben por los sentidos exteriores. Los matemáticos, que se conocen por la imaginación y, por ello, se llaman imaginables. Y otros son los individuos políticos sobre los que versa la prudencia. Y son aquellos que dicen tener la razón particular. Segundo, que alguna parte de la prudencia existe en el sentido. Y, de esta forma, el sentido tiene la parte más eficaz de la prudencia”.

(f. 288) “De todo lo dicho, extraigamos qué es la buena deliberación o el deliberar bien. Así pues, la buena deliberación es una rectitud de la deliberación encaminada a un fin bueno por vías convenientes, en tiempo oportuno, para el fin absolutamente considerado. Sin duda, la primera parte se pone como género y la otra como diferencia. De esto observa que, muy pocos son los hombres que deliberan bien. Son muy pocos los que no yerran en una o en todas las condiciones que se necesitan para deliberar bien. Y ten presente esto contra los que dicen que es fácil deliberar bien. Estos son los que piensan que deliberan bien si consiguen su propósito, sea el que sea, y del modo que sea”.

“...para el entendimiento de estas cosas, ha de considerarse que en el transcurso de la deliberación ocurren tres cosas. Primero, buscar los medios para llegar a un fin. Segundo, juzgar cuál es mejor y peor. Tercero, ejecutar. El primero pertenece a la buena deliberación. El segundo a la sagacidad. El tercero, como no tiene nombre propio de género lo denominamos prudencia. Pues, como dijimos más arriba y recordarás, la prudencia puede ser de género o de especie, es decir, el nombre del todo o de la parte⁴”.

(ff. 296-297) “La destreza⁵ es común para el bien y para el mal, contra los que dicen que la destreza se opone a la prudencia. Así pues, la destreza es género con respecto a la prudencia y al dolo. Si la intención es recta, se dice que el astuto obra prudentemente, pero si la intención no lo es, el astuto obra engañosa e injustamente. Observa que ninguna destreza que no suponga recta intención es prudente, contra los que piensan que se ha obrado prudentemente con tal de conseguir su objetivo. Algunos podrían dudar, si realmente la destreza es una facultad del alma, como aquí parece afirmar el filósofo. A esto se dice que la destreza no es una facultad

⁴ Osma apunta que la prudencia es mejor que la sagacidad y ésta mejor que la buena deliberación. El objeto de la buena deliberación es encontrar los medios y se ordena a la sagacidad, cuyo objeto es juzgar rectamente y tiende a la prudencia, cuyo fin es ordenar y mandar la ejecución. A la prudencia no solo le corresponde ordenar la ejecución sino también deliberar si tal cosa se ha de mandar ejecutar, pues sólo juzga rectamente quien tiene una recta inteligencia (f. 289).

⁵ *Astutia*.

sino una inclinación o disposición natural de la razón hacia la prudencia o el dolo. De la misma manera que para conseguir las virtudes, en el apetito, hay una disposición natural que se perfecciona con la costumbre y el uso, así también en la razón existe una aptitud natural hacia la prudencia que se perfecciona con el tiempo y la experiencia. Así como el apetito es indiferente a las virtudes y a los vicios, también la destreza es indiferente a la prudencia o al dolo que, como es evidente por lo dicho en este lugar por el filósofo, se opone a la prudencia”.

(f. 302) “De lo dicho por el filósofo en esta parte se pueden observar las siguientes cosas. Primero, que la felicidad del hombre no puede consistir en el ejercicio de la prudencia, pues la felicidad es el último bien, como se tiene en el libro primero y, más claramente, en el libro décimo, mientras que el ejercicio de la prudencia se ordena y hace referencia a otro [...]. Ni tiene lugar la vana distinción de algunos de dos clases de felicidad, lo que intentaremos demostrar más adelante en el libro décimo [...]. Segundo, observarás que el fin último de la prudencia no consiste en el apetito, sino en el entendimiento, puesto que el fin de la prudencia, como es evidente en este lugar, es la sabiduría, así como de la salud es la ciencia médica [...]. Tercero, observarás que no tiene importancia la demostración de algunos por la que la virtud moral es mejor que la prudencia civil ya que la virtud moral es el fin de la prudencia civil. Es evidente, en este lugar, que el fin último de la prudencia civil es la sabiduría y no la virtud moral [...]. Cuarto, observarás que la prudencia tiende a la felicidad de un modo más excelso que el arte y la ciencia. Por esta razón decimos, que el arte y la ciencia tienden a la felicidad como los bienes se ordenan al fin. Pero la prudencia no sólo hace esto sino que también dispone para la felicidad. Quinto, que el fin de la sabiduría y de la prudencia civil es el mismo. Si la prudencia se encauza a la sabiduría, se encauza también al fin de la sabiduría que, como dice en el libro décimo, es su actividad, es decir, la contemplación de Dios.

Por consiguiente, el fin de estos será el mismo, pero de manera diferente. Es propio de la sabiduría construir el fin y proponerlo, pero de la prudencia es propio disponer al fin de esa clase. Por lo

tanto, cuanto mejor sea construir el fin y presentarlo que disponer para ese fin, tanto mejor y más excelente será la sabiduría que la prudencia”.



LIBRO SEPTIMO: CONTINENCIA E INCONTINENCIA

(f. 307) “En el hombre existen dos concupiscencias, una que se sigue por el entendimiento y que se llama *voluntas*; y otra que se sigue por la fantasía y que se llama *sensibilis appetitus*. En el hombre continente aquella mueve a ésta, mientras que en el incontinente, ocurre lo contrario. Observa que si nuestro alma se dedica intensamente a una facultad, puesto que es de una virtud limitada, se vería muy limitada con relación a las demás facultades. Lo mismo ocurre cuando la concupiscencia es demasiado intensa y la razón, y las demás facultades, se ven absorbidas [...]. Por lo tanto, de lo dicho es evidente que el incontinente es el que tiene la razón y la opinión en cierto modo, es decir, en lo universal. O dicho de otro modo, si no tuviera razón ni opinión no podría ser incontinente”.

(f. 310) “Para comprensión de esto se han de reflexionar dos cosas. Primero, así como en el hombre hay dos naturalezas, es decir, la suprema o la racional y la ínfima o la animal, así los placeres son de dos clases. Los que pertenecen a la naturaleza animal, son ínfimos, viles, abyectos y casi vergonzosos, como el gusto, el tacto. Por lo que quien se aficiona a estos sin necesidad es vil, torpe, censurable. Tal se dice del incontinente ya que el continente se acerca a estos placeres coaccionado por la necesidad. Esto se aclarará con un ejemplo: es evidente que los médicos, para hacer medicinas, emplean no pocas cosas sórdidas y viles, como el estiércol de perro, para curar algunas enfermedades. Como se ve obligado a hacer esto por necesidad, el médico no es persona desvergonzada sino prudente [...]. Por consiguiente, quien se sirve del gusto y tacto más de lo que necesita es vituperable y censurable. Segundo, ha de considerarse que incluso si alguien no se equivoca en nada

más que en lo que a los placeres no necesarios se refiere pero buenos en sí mismo, sólo por este acto se viciaría. Esto es lo que hace el incontinente”.

(f. 322) “Observa que, en la primera parte¹, se dice que los placeres del cuerpo no han de perseguirse y abrazarse con vehemencia. La razón es la siguiente: porque los placeres han de perseguirse no por sí sino por necesidad [...]. Al final, observa que el dolo no es contrario al exceso sino que persigue el exceso. La razón es: porque en el exceso no hay placer, puesto que está fuera de la naturaleza. Por consiguiente, si en realidad existe algún placer, es debido no al exceso sino a la mala disposición del hombre que persigue el exceso. Otros dicen que el exceso no se opone al dolor en general sino a algún dolor concreto, pero, aunque sea verdad, sin embargo, la idea del filósofo parece estar más de acuerdo con lo primero”.

¹ Osma hace referencia aquí al comentario que hace del cuarto y último capítulo del segundo tratado en que divide este libro. En él, después de haber hablado del placer en general, va a hablar del placer del cuerpo en particular.



LIBRO OCTAVO: SOBRE LA AMISTAD

(f. 325) “Sobre la determinación de la amistad, el filósofo hace dos cosas. Primero, expone diversas opiniones de los filósofos morales sobre la amistad en las cosas humanas. Y la verdad de esta cuestión es que existe una semejanza *per se* en la causa de la amistad y una semejanza *per accidens* en la causa de enemistad, en cuanto que impide el bien de otro, es decir, de honor o de ganancia. Segundo, enumera las diversas opiniones sobre la amistad en las cosas de la naturaleza”.

(f. 326) “La amistad es una benevolencia pero no *omnem* sino *reciprocam*. Donde se observa que el género de la amistad es la benevolencia. Esta benevolencia se llama amistad si es recíproca. Observa que, algunas veces, se llama benevolencia *per specie* y entonces, no es el género sino que será el principio de la amistad. También es el nombre del género, como aquí. Del mismo modo, observa que algunas veces el nombre de amistad está tomado impropriadamente y así el amor de cualquier clase se podrá llamar amistad, como, por ejemplo, el amor que se tiene a los niños. Otras veces se toma el nombre de amistad propiadamente, y así se define aquí por el filósofo”.

(f. 328) “Se ha de considerar que existen seis o siete razones por las que esa amistad es perfecta¹. En una perfecta amistad, los amigos son *in se* y *simpliciter* buenos. Y además, produce placer y provecho *per se* y no *per aliud*. Pero lo agradable y útil existe, en los amigos, en cuanto los dos participan, esto es, reciben parte del

¹ De acuerdo con la diferencia de las tres clases de cosas amables, se distinguen tres especies de amistad: la útil, la agradable y la honesta (que será la perfecta para Aristóteles).

provecho y del placer. Se comprende mejor y más claramente si consideras que son dos personas de la misma naturaleza, compleción, edad, costumbres, virtud, fortuna y prosperidad”.

(f. 334) “Para una mejor comprensión de esta parte, ha de exponerse lo siguiente. Primero, que todas las cosas que se hacen por justicia bajo la razón de lo debido, pueden hacerse, esas mismas cosas, por la amistad bajo la razón del amor. Recuérdalo. Segundo, muestra que, de acuerdo con la diversidad de sociedades o comunidades, las amistades son diferentes”.

(f. 335) “Aquí han de observarse algunas cosas. Primero, que el libro que en griego se llama *Polithica*, en latino se llama de *República* y a lo que aquí llama *civitatum species*, allí se llama *res publicas* [...]. Segundo, ha de observarse que el primer principio de distinción entre una recta república y otra no recta, es que en la primera, se intenta el bien público, pero en la segunda, el bien privado. A estos tres tipos de gobierno corresponden otros tres defectuosos. Tercero, observa que la palabra *popularis* está empleada, por el filósofo, de forma equivocada, pues, aquí le da el calificativo de *rectam*, mientras que, en la *Polithica*, le llama *transgressionem*. Aquí *popularem* quiere decir, aquel en el que todos los del pueblo, incluso aunque entre ellos sean desiguales en virtudes y capacidad, puedan llegar a ocupar las magistraturas y el poder. Pero en la *Polithica* se pone como *species transgressionis*, por eso algunos dicen que ese gobierno democrático² es aquel que, quienes son mediocres en virtudes y en capacidades, siendo iguales *in re*, son llamados igualmente a la magistratura y a los honres. Y digo *in re* o *in se aequales existentes*, puesto que, de otra forma, no sería gubernativo sino, mas bien, corrupción de gobierno”.

“El rey ha de ser elegido por valor propio y no por méritos recibidos de otra parte. Por sí mismo ha de ser suficiente para todos los bienes, tanto internos como externos. Observarás que el rey, como tal, no es el dueño de las cosas sino que es elegido. Debe ser tal que no posea las cosas sino que las gobierne. Hoy en día, vemos que obispos y otros señores lo hacen así: poseer y no gobernar.

² *Popularem*.

También observarás de lo dicho que, el deber y el oficio del rey consiste, más en la justicia que en la fortaleza. Los reyes de nuestro tiempo opinan lo contrario”.

(f. 336) “Aristóteles establece las comparaciones de las diversas clases de gobiernos con las comunidades domésticas. En primer lugar establece la comparación entre el reinado y la comunidad doméstica de padres e hijos. Hay que observar aquí que el sometimiento se mantiene en la libertad. Es por eso, por lo que a los hijos se les llama libres. Muestra también que el gobierno tiránico tiene comparación con la comunidad doméstica, y observa que algún gobierno tiránico puede ser justo. De ello habla el libro séptimo de *Política*. Luego muestra qué es lo que en la casa se asemeja al gobierno de los aristócratas, donde queda evidenciado que la mujer tiene algún mando. También muestra la comparación entre el gobierno de unos pocos y la comunidad doméstica y la comparación entre la timocracia³ y la comunidad doméstica y, concretamente dice *fratrum societas*, pues tales suelen ser de edad próxima y costumbres semejantes. Por consiguiente, la igualdad se realiza entre iguales y la comunidad será justa. Del texto queda claro que la timocracia no está constituida por todos sino, solamente, por los que están censurados, estos son iguales y son llamados a las magistraturas. Por último, muestra que el gobierno de muchos se asemeja a las cosas sin dueño o señor. Si existe algún dueño o señor su poder es débil, porque en breve tiempo se termina lo que es débil en el mundo. De esta forma el poder podrá llegar, sucesivamente, a todos. Hoy en día, esta forma de gobierno vemos que existe en algunas comunidades religiosas y se llaman *transgressionem*, porque los desiguales acceden igualmente a la magistratura. Donde se observa, suficientemente claro, que aquí se llama gobierno de la multitud a aquel que no llama a la magistratura a los pobres sino a todos en condiciones iguales. Así pues, tal como me parece, puesto que este tipo de gobierno tiene muchas clases, como

³ *Censura.*

consta en el libro cuarto de *Política*, aquí ejemplificó a los que, entre los demás, decía que eran los mejores⁴”.

(f. 341) “Cuando uno de los amigos es más digno que el otro, es frecuente la disputa entre ellos. Pues, ambos, piensan que les es digno tener más, pero, cuando esto sucede, es decir, que ambos tengan más, la amistad se deshace, puesto que la amistad consiste en la igualdad, como con frecuencia se ha dicho. No ha de tenerse en cuenta en este texto la letra sino, mas bien, el sentido. Evidentemente si los amigos de esta índole quieren tener más, la amistad se disuelve. Pero este tener más, tiene que referirse a la misma cosa y en la misma dirección. Ahora bien, si el tener más tiene una dirección distinta entre los amigos y en aspectos distintos, la amistad, como se demostrará, no se rompe”.

⁴ En el libro cuarto de *Política* decía que la timocracia era el mejor régimen político, en el cual solamente los mediocres en las virtudes y sustancia, eran llamador a las magistraturas. Pero allí decía que el gobierno de la multitud era el primero y el principal, en el que todos, indistintamente, son llamados a las magistraturas (f. 336).



LIBRO NOVENO: LAS PROPIEDADES DE LA AMISTAD

(f. 346) “En este lugar se plantea la cuestión de si el vasallo debe ayudar a su señor contra todos los hombres [...]. Se establece que el vasallo debe ayudar a su señor contra todos indistintamente, exceptuando al emperador, al rey y al señor más antiguo. Por lo tanto, el vasallo debe ayudar a su señor frente a su hermano, su hijo y su padre [...], pero esta ley es injusta y tiránica, introducida por los tiranos para provecho personal. Pues el hijo está antes obligado para con el padre que para con su señor. Además, el hijo ha recibido favores mayores de su padre que de su señor. Por lo tanto, sin duda alguna, será primero en derecho. También con relación al hijo, parece que debe decirse lo mismo, porque cuando el padre obra contra el hijo, como sea que es propiedad del padre, éste estará obrando contra sí mismo. Lo que no parece permitir ninguna razón de equidad, [...], ni se opone al juramento por el que el vasallo jura ayudar a su señor contra todos los hombres, porque aunque no se exprese, se sobreentiende que debe ayudarle justamente. De esta cláusula se desprende que se ven exceptuados el emperador, el rey, el padre, el hijo, los bienes propios del vasallo y, por supuesto, su persona. Pues obrar contra estos, es obrar, manifiestamente, contra la justicia. Y hay que añadir la patria, a la que si el señor quisiera atacar, no sólo no se le debe ayudar sino, mas bien, al contrario, el vasallo debe sublevarse contra el mismo señor.

Así pues, esa constitución de los emperadores en su provecho, no es una ley sino que parece que debe denominarse, mas bien, una decisión tiránica. Sin embargo, dicha constitución pudiera estar de acuerdo con la verdad y con la filosofía, si entendemos que es lo mismo ir contra el emperador que ir contra la patria o contra el pueblo. Pues, conforme con la opinión de Cicerón, al final de su

libro primero *De los Oficios*, en la misma comunidad existen dos grados de deberes, de los que se debe entender lo que para cada uno es lo más importante. Los primeros son para con los Dioses inmortales. Los segundos, para con la patria. Los terceros, para con los padres. Y los restantes deberes se deben, gradualmente, a los demás. Esto dice Cicerón. Y el fundamento de esta afirmación es, porque ningún ciudadano dice que existe tanto para sí como para la ciudad de la que es partícipe.

Así pues, la ciudad, el rey o el emperador que obtienen la representación de la ciudad, tienen poder sobre cualquier ciudadano, del mismo modo que el todo dispone de la parte [...]. En el libro octavo de *Política*, se nos dice que, para la defensa de la república, será lícito, a cualquiera, ir contra su hermano, su hijo o su padre. Y de este modo, deja de existir la razón o argumento que más arriba habíamos deducido a favor del padre o del hijo, puesto que, en primer lugar, estamos obligados para con la patria y, después, para con los padres.

En resumen, digamos que el rey o el emperador pueden ser considerados como personas privadas y, entonces, estamos, mas bien, sometidos a los padres que al emperador o al rey. Pero si el rey o el emperador se les considera como personas públicas, al tener la representación del pueblo, entonces, en primer término, se dice que cada uno está obligado para con ellos y, después, para con sus padres y para consigo mismo”.

(ff. 348-349) “El hombre bueno no desea conforme a todo su ser animal-racional, sino conforme a su inteligencia, que es una parte de su alma. Quiere para él cosas buenas y lo obra. [...] y el que quiere y obra el bien para sí, lo hace por dos razones. Primero, porque es hombre bueno quien obra para sí cosas buenas. Segundo, porque quiere y obra tales cosas que son buenas para el entendimiento. Por consiguiente, como el entendimiento es todo el hombre, el hombre bueno quiere y obra cosas buenas para él”.

“...el hombre bueno quiere existir consigo mismo, es decir, quiere y puede vivir y pensar con él mismo y obra libremente. Pues el recuerdo de lo pasado es agradable para sí y óptima la esperanza de futuro”.

“...el hombre bueno cuando se alegra o se duele no se comporta igual que el hombre malo que se alegra de acuerdo con una parte del alma y se duele con la otra, cuando debería dolerse y alegrarse juntamente de acuerdo con ambas partes del alma. Por consiguiente, concluyamos que cada una de las cosas amables existen en el hombre bueno con relación a sí mismo”.

(ff. 355-356) “Aquí expone la dificultad de si el hombre feliz necesita de amigos o no. [...] observa aquí lo que añade en el párrafo que comienza en ‘*nam civilem est homo et esse*’, esto va contra los que, no se de dónde procede su necedad, no temen en afirmar que el hombre en medio de la soledad puede ser feliz [...], el filósofo claramente reprende y ataca a los que dicen que la única felicidad consiste en la soledad. Así pues, Aristóteles, en ninguna parte, da testimonio de esa felicidad en soledad, sino que son ellos quienes la fingen”.



LIBRO DECIMO:

NATURALEZA DEL PLACER Y DE LA AMISTAD

(f. 361) “Ha de observarse que sobre el placer se habla de una manera en el libro séptimo, y de otra forma aquí. Pues, en el libro séptimo, se habla del placer en cuanto que es objeto y materia de continencia. Pero aquí se trata del placer en cuanto que es inherente a la felicidad, acerca de la cual se habla aquí principalmente. Y de esto se saca otra diferencia, puesto que el objeto de la continencia es el placer sensible, pero este placer, que es una propiedad de la felicidad, no es sensible sino inteligible. En consecuencia, parece que aquí es más propio tratar sobre lo inteligible que sobre lo sensible. Por consiguiente, aquí no se habla del placer de manera superficial o vana”.

(f. 363) “Para la comprensión de esto, han de considerarse dos cosas. Primero, que el placer es mixto y puede entenderse de dos maneras. De un modo, cuando procede y consta de una mezcla, como ocurre en la armonía, en los sabores y en ciertos colores. De otro modo, se dice placer mixto a aquel en el que se mezclan el dolor, tal como son todos los placeres del cuerpo. Y placer mixto se puede decir, en este lugar, de ambas maneras. Segundo, ha de observarse que el placer sea mixto, es la mejor causa por la que pueda medirse, según un mas y un menos. Por consiguiente, el placer que es simple, no es receptivo ni de un mas ni de un menos, como ocurre en las demás cosas simples. Y esto parece que fue desconocido por Platón, como parece afirmar aquí el filósofo”.

(f. 366) “Así pues, se dice que el placer perfecciona la actividad no como hábito que se halla dentro, es decir, que penetra su esencia, sino como cierto fin resultante, es decir, como una perfección o propiedad que sobreviene, como la belleza viene a la juventud o en

la flor de la edad. De estas cosas es evidente, que el placer no es la felicidad, pues, como ya se aclarará, la felicidad es una actividad pero el placer no es una actividad, como ves por lo que se está diciendo. El placer es una propiedad de la actividad. Esto mismo se podrá ver más adelante, puesto que la felicidad es una actividad del entendimiento pero el placer no es propio del entendimiento sino de la voluntad, pues la felicidad es el sumo bien pero el placer es la quietud en ese bien. Pero de todo esto que estamos hablando se podrá dudar de qué manera podrá ocurrir que la felicidad esté en el entendimiento y su propiedad en la voluntad. Algunos dicen que el placer es una propiedad no inherente sino que viene después. O dicho de otro modo, la felicidad se halla en la voluntad bajo la razón del bien y en el entendimiento bajo la razón de la verdad. Y si a ti no te agrada esta solución busca otra”.

(ff. 369-370) “En torno a esta materia surge una duda, es decir, si la reflexión del filósofo sobre la felicidad en el libro primero y aquí en el libro décimo es la misma o habla de otra distinta. Algunos piensan que, en el libro primero, habla de la felicidad civil y aquí habla de la felicidad contemplativa. Esto es lo que en algunas ocasiones me pareció a mí también. Hoy en día, el tiempo y el estudio consiguieron de mí lo siguiente, es decir, que cambie mi opinión hacia un mejor parecer. Y no temo haber cambiado de opinión puesto que veo que el doctor San Agustín y otros ilustres autores han hecho lo mismo [...]. Añadiré, brevemente, las razones que, en esta opinión, me guiaron a esta nueva forma de pensar. Si decimos que hay dos felicidades, como nuestros adversarios dicen, sería necesario decir que los hombres tienen dos fines últimos y dos actividades propias. Pero ambas cosas parecen ser contrarias al filósofo, según se expresa anteriormente en el libro primero. De la misma manera, si existieran dos felicidades, puesto que la felicidad es el primer principio de las cosas que se hacen, existiría, con razón, dos primeros principios en el mismo hombre, lo que niega Aristóteles en el libro décimo de *Metafísica*. Si hay dos felicidades, o si las dos son igualmente perfectas, entonces una de ellas sería inútil o una de las dos sería mas perfecta y la otra menos perfecta, por causa de la mejor, como se dice en el libro séptimo de *Política*.

Y de esta forma la menos perfecta no podrá o deberá llamarse felicidad, puesto que la felicidad es el último bien, como se ha dicho en el libro primero. Decir que en el libro primero se hablaba de una felicidad y aquí, en el libro décimo, de otra, es evidente que es falso, puesto que allí solamente se dijo que la felicidad era una actividad del alma de acuerdo con la virtud óptima y en la vida perfecta. Concluyendo, finalmente, que esta felicidad no es moral sino solamente intelectual, pero no cualquier clase de virtud intelectual sino solamente la sabiduría.

Por consiguiente, en el libro primero y aquí, se habla de una sola felicidad, pues en el libro primero muestra que la felicidad no puede ser otra cosa que una actividad del alma según la mejor virtud y en medio de una vida perfecta, y aquí, en el libro décimo, se habla de cuál es esa virtud óptima. Puesto que son dos las cuestiones en torno a la felicidad, una planteada en el libro primero y otra aquí, en el libro décimo, el enfocar la felicidad desde dos puntos de vista, no quiere decir que se trate de dos felicidades, y pienso que esto es señal suficiente para poder ver la verdad”.

“...se puede preguntar al adversario dónde anteriormente se demostró cuál es la virtud óptima, cuya actividad es la felicidad. Y el adversario se rendirá, así lo creo, a no ser que sea un necio. Nunca se demostró, anteriormente, la existencia de dos felicidades. Recuérdalo. Por último, es evidente, conforme a la forma de pensar del filósofo, que la felicidad civil no es diferente de la contemplativa, como se muestra en el libro séptimo, capítulo once, de *Política* donde dice que la óptima república se ordena a la vida contemplativa”.

“...puesto que parece que es el mismo fin, público y privado, para los hombres, es necesaria la misma definición de felicidad para el hombre óptimo y para la óptima república”.

“...es el mismo fin el de uno solo que el de toda la ciudad. Así pues, del mismo modo que el fin de uno solo es la vida contemplativa, así también, éste es el fin de la ciudad. Toda la ciudad ha de ordenarse hacia la acción de la filosofía como al fin último. Por consiguiente, concluyamos que afirmar una multitud de felicidades no está de acuerdo ni con la verdad ni con la opinión de Aristóte-

les. Y no sólo yo sino también Santo Tomás parece tener la misma opinión”.

(f. 371) “Según Aristóteles no puede ser feliz cualquiera, a no ser que tenga todos los bienes que es posible que tenga el hombre. Así pues, quienes piensan que la vida contemplativa es la vida en soledad, ni entienden a Aristóteles ni se entienden suficientemente a ellos mismos. Pues, esto parece no estar lejos de la rígida opinión de los Estoicos que, en no pocos lugares, es reprobada y rechazada por Aristóteles. Así pues, la felicidad consiste, principalmente, en la contemplación aunque, sin duda, hay necesidad de otros bienes que se tienen que tener al alcance de la mano”.

“...de esto se saca una conclusión: que la felicidad no se encuentra en el género del hábito sino en el género de la actividad. Aquí ha de observarse una cosa y ha de ponerse en duda otra. Se observa que las palabras del filósofo no pueden estar de acuerdo con él, ni Séneca, ni Bocaccio, ni ninguno que siga y defienda la posición de los Estoicos. Yo, más bien, llamaría a todos estos no expositores, sino corruptores, puesto que exponen las palabras del filósofo de manera errónea siguiendo la interpretación de los Estoicos. Pero se duda aquí, si el hombre virtuoso, cuando le sobrevienen grandes desgracias, ha de ser llamado desgraciado, puesto que no le llamamos feliz. A esto responde el filósofo más arriba, en el libro primero, tratado tercero, capítulo penúltimo, señalando que tal hombre no ha de ser llamado desgraciado. Pues la virtud misma le defiende de tal denominación. Lo que hace al hombre desgraciado son las acciones ímprobas y la virtud impide que el hombre virtuoso las haga. Por lo tanto, según el filósofo, no llamaremos ni feliz ni desgraciado al hombre virtuoso sobre el que sobrevienen grandes desgracias. De todo esto, podrás llegar a conocer que la vida solitaria no es feliz, ya que al que se le priva de la sociedad se le priva de un bien no pequeño”.

(f. 375) “De todo esto es evidente que la felicidad es una actividad de la virtud no moral sino intelectual y no de cualquier virtud intelectual sino de la contemplativa. Esto parece confirmarlo Santo Tomás al decir que la felicidad no puede ser una actividad de la

voluntad, puesto que la voluntad sólo tiene dos actividades y, en ninguna de ellas, puede ponerse la felicidad”.

“Así pues, del mismo modo que el avaro no lo es por su voluntad sino que adquiere el dinero con la mano, de esa misma manera, el hombre feliz adquiere la felicidad no por la voluntad sino por el entendimiento. Lo mismo parece confirmarse en *Prima secundae, quaestio iii, artí. iiii*. Y lo mismo en el libro cuarto, *snimarum distín xlix, q., i., articu. ii.*, donde demuestra, por el testimonio de la Sagrada Escritura, que la felicidad consiste en la contemplación”.



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

- Nº 1 Benito Jerónimo Feijoo, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
- Nº 2 Salvador Piá Tarazona, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997)
- Nº 3 Matías Nieto Serrano, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
- Nº 4 M^a Cristina Reyes, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
- Nº 5 Rafael V. Orden Jiménez, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
- Nº 6 Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
- Nº 7 Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
- Nº 8 Averroes, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
- Nº 9 Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
- Nº 10 Tomás de Mercado (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
- Nº 11 Nelson Orringer, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)



- Nº 12 Mauricio Beuchot, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
- Nº 13 José Ángel García Cuadrado, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
- Nº 14 Alonso López de Corella, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
- Nº 15 Alonso Fernández de Madrigal, "El Tostado", *Brevyloquyo de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
- Nº 16 Marcin Czajkowski, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)
- Nº 17 Alexander Fidora / José G. Higuera (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001)
- Nº 18 Pedro Martínez de Osma, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002)

Anuario Filosófico
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932)
Fax. 948 42 56 36
e-mail: izarroza@unav.es







Ana Cebeira Moro

Licenciada en Derecho por la Universidad de Valladolid. Fue profesora de la Facultad de Derecho de Burgos (1987-91) y desde 1992, Profesora de Teoría del Derecho en la Universidad de Valladolid. Es autora de diversos artículos en revistas especializadas, entre los que destacan: *Dogmática jurídica, sistema y Norma jurídica* (2000); *El concepto de norma jurídica en la teoría comunicacional del Derecho* (2000). Siguiendo la línea investigadora del área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valladolid, de las figuras de la Escuela salmantina del siglo XVI, ha estudiado el pensamiento de Pedro Martínez de Osma.

Pedro Martínez de Osma (ca. 1427/30-1480) fue un claro precursor de los grandes peripatéticos españoles del siglo XVI. En esta obra propone un nuevo enfoque para entender la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Con ello deja patente su gran conocimiento de los textos aristotélicos que, unido a su inquietud intelectual y afán de superación, hizo de Osma un pensador que tuvo la valentía de exponer sus teorías aceptando las consecuencias o censuras que ello le pudiera ocasionar.

